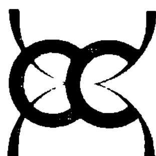


Colecția Clepsidra

robert FLACELIÈRE

# viața de toate zilele în GRECIA secolului lui PERICLE

EDITURA EMINESCU



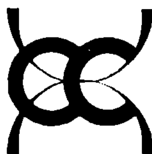
Colecția Clepsidra

Coperta de *Sergiu Dinculescu*

robert FLACELIÈRE

# viața de toate zilele în grecia secolului lui PERICLE

traducere de liana LUPAȘ



Colecția Clepsidra

EDITURA EMINESCU

București, 1976

*Nota redacției*
**Explicațiile și trimiterile de subsol aparțin traducătoarei.**

**ROBERT FLACELIÈRE**

*La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès.*

**Librairie** Hachette, **1959.**

# Cuvînt înainte

*Grecii, nu numai cei care locuiau în peninsula balcanică, dar și cei din Asia Mică și Sicilia, cei de la Marsilia și din orașele de pe țărmul Pontului Euxin (Marea Neagră), se socoteau toți de același neam, frați, și erau conștienți de unitatea lor profundă în privința limbii (în ciuda unor diferențe proprii dialectelor locale), a religiei și a obiceiurilor, unitate care-i deosebea de lumea pe care ei o numeau „barbară", adică de totalitatea popoarelor care vorbeau altă limbă decît greaca. Însă cuvîntul „Grecia" — Hellás — nu a avut nicicînd, în antichitate, o semnificație politică reală ; Grecia propriu-zisă nu a fost nicicînd un stat unitar, înainte de dominația macedoneană și romană. Este adevărat că trei orașe mai importante și mai ambițioase decît celelalte, Atena, Sparta și Teba, au călăuzit rînd pe rînd destinele țării, exercitîndu-și hegemonia, dar confederațiile pe care le-au creat ele au avut o viață scurtă și, fapt încă și mai semnificativ, n-au inclus niciodată toate cetățile grecești. Fiecare cetate, oricît de mic i-ar fi fost teritoriul, voia să fie cu totul independentă și avea propriile sale instituții politice, religioase și judecătorești și chiar, adesea, moneda sa specială și sistemul ei de măsuri și greutăți.*

*În mijlocul unei asemenea diversități, față în față cu un asemenea „roi" de state suverane, cum s-ar putea*

*descrie viața de toate zilele „în Grecia“ ? Existența spartiatului, înrolat încă de la vîrsta de șapte ani în formațiuni premilitare și supus pînă la vîrsta de șaizeci de ani la o disciplină de viață severă se deosebea foarte mult de cea a atenianului care avea parte de o educație mai liberală și, ulterior, de obligații mai puțin apăsătoare. Trebuie deci să facem o selecție, dar putem spune că această selecție este dictată de situația documentării noastre literare și arheologice. In epoca clasică, aproape toți autorii ale căror opere au ajuns pînă la noi sînt atenieni și, desigur, cele mai multe dintre informațiile pe care le găsim la ei se referă la viața propriilor lor concetățeni. Cît despre ruinele descoperite de arheologi, ele traduc în viață profeția lui Tucidide (1, 10, 2) și chiar și în privința aceasta, Atena este favorizată în raport cu majoritatea celorlalte cetăți grecești și în primul rînd în raport cu Sparta. Cu toate acestea este adevărat că, în privința locuințelor particulare, așezarea Olynthos din peninsula Chalcidică este mult mai bogată decît Atena, dar, în afară de planul caselor lor, ce știm noi despre viața de toate zilele a olintienilor ?*

*De aceea vom vorbi în această carte în primul rînd despre Atena și despre atenieni, fără a șovăi, totuși, să aruncăm cîte o privire asupra altor cetăți, de dragul comparației. Dealtfel și cei vechi socoteau că Atena este „Elada Eladei“.*

*Cît despre epoca pe care o tratăm, ni s-a părut cu neputință să ne mărginim la administrația lui Pericle (de pe la 450 pînă în 429 î.e.n.) : prea multe documente importante pentru subiectul nostru sînt anterioare, și mai ales posterioare, acestei scurte perioade. Chiar dacă am cuprinde răstimpul de cincizeci de ani* (pentecontaetía) *care se întinde între lupta de la Plateea (479) și moartea lui Pericle (429), tot am fi siliți să lăsăm la o parte mărturia*

*esențială a lui Aristofan și pe cea a oratorilor din secolul 4. Ni se va întîmpla uneori să facem apel și la autori din secolul 3, dar în principiu vom lua drept cadru cronologic „secolul lui Pericle“ într-un sens larg, definindu-l în chip arbitrar, dar comod, drept perioada care începe către 450, după marea criză a războaielor medice* * *și se încheie către 350, înainte de lupta de la Chaeroneea (338) care va inaugura dominația macedoneană și va prevesti astfel transformările multiple și profunde, de natură politică și socială, ale epocii pe care o numim „elenistică“ sau „alexandrină“.*

* Războaie pe care le-au purtat cetățile grecești, conduse de Atena și de Sparta, împotriva armatelor persane ale lui Darius (în 490) și Xerxes (în 480—479).

## CAPITOLUL I

# Cadrul. Orașul și cîmpia

Călătorul care vine din occident și se îndreaptă spre Atena în avion observă, de cum ajunge deasupra golfului Corintului, cele două caracteristici esențiale ale pămîntului grecesc : importanța regiunilor muntoase, care ocupă optzeci la sută din întreaga lui suprafață, și întrepătrunderea intimă a uscatului cu marea datorită unor coaste extrem de dantelate.

Munții nu sînt prea înalți : în partea de nord, cel mai înalt dintre ei, Olimpul, lăcașul zeilor după cei vechi, are ceva mai puțin de 3000 de metri ; în Grecia centrală, în Focida, culmea Parnasului nu atinge 2500 de metri ; munții din Atica — Parnes, Pentelic, Himetos — au între 1000 și 1500 de metri ; în Peloponez, numai Taigetul, Cilene și Erimantul depășesc 2000 de metri. Acești munți nu reprezintă obstacole de netrecut, dar Grecia antică n-a avut niciodată un echivalent al drumurilor romane de mai tîrziu : drumuri bune n-au existat aici, iar drumurile de pămînt bătătorit erau rareori destul de late ca două care să poată trece unul pe lîngă celălalt fără dificultăți.

De aceea, grecii călătoreau mai degrabă pe mare dacă aveau de parcurs o distanță cît de cît mai lungă. Ca să meargă de la Troizen (în Argolida) la Atena, numai un erou de talia lui Tezeu putea să aleagă drumul pe uscat, lung și primejdios [1], cînd drumul pe mare era atît de ușor.

În Grecia, nici un punct nu e situat la mai mult de nouăzeci de kilometri de coastă. Marea grecească prin excelență este marea Egee care formează parcă adevăratul centru al Eladei, cu insulele ei numeroase, folosite ca escale între Europa și Asia. Pe aici vîntul suflă adesea vijelios și navigația este de multe ori primejdioasă toamna, iarna și primăvara, dar grecii nu se îmbarcau niciodată în sezonul rece.

Dintotdeauna cutremurele de pămînt au fost frecvente în Grecia. În 464 î.e.n., în Laconia, dezastrul a fost atît de mare încît hiloții * au profitat de dezordinea generală și s-au răsculat. În 426 au venit la rînd orașele din Locrida. În 373, orașele Helike și Bursa, din Ahaia, au fost complet distruse de un seism și de valul uriaș care l-a urmat. Se știe că și în zilele noastre cutremurele de pămînt au provocat multe distrugeri la Candia, în 1926, la Corint în 1928 și, de curînd, în insulele ioniene și la Santorin. Cumplită e mînia lui Poseidon, zeul ce ține tridentul. Lui, într-adevăr, zeului „care cutremură pămîntul“ la Homer, îi atribuiau anticii seismele, tot așa cum pentru furtuni îl făceau răspunzător pe Zeus „adunătorul de nori“, zeul cerului și al atmosferei.

Pămîntul acesta grecesc, de-atîtea ori zguduit, nu este prea roditor în general. Firește, nu se simte lipsa soarelui, de vreme ce Grecia se situează în zona pe care geografii o numesc „temperat-caldă“. Limpezimea atmosferei este remarcabilă ; aerul e luminos și transparent, mai ales în Atica, și se știe cît de mult au cîntat poeții greci această „lumină a zilei“ care era pentru ei cel mai sigur gaj și cel mai bun simbol al vieții fericite. Dar prețul acestei lumini splendide este seceta. Ploile sînt rare și au debit

* Vezi pag. 69.

redus. Fac excepţie unele furtuni care aduc ploi atît de neaşteptate şi de torenţiale încît produc adevărate catastrofe. Cursurile de apă, ca Ilisos şi Cefisos la Atena, sînt uscate cele mai adeseori, dar se pot transforma brusc în torente primejdioase. Rare sînt rîurile ca Peneios din Tesalia, Aheloos din Acarnania şi Alfeios din Peloponez, care au apă tot timpul anului. E de la sine înţeles de ce, într-o ţară atît de uscată, rîurile şi izvoarele au avut o importanţă atît de mare încît au fost socotite sacre încă de timpuriu. Fiecare rîu, fiecare pîrîu era o divinitate, de vreme ce apa lui făcea să trăiască plantele, turmele şi oamenii. Fiecare izvor era o nimfă.

Vegetaţia este cea specifică ţărilor mediteraneene, determinată de intensitatea razelor soarelui şi de gradul redus de umiditate. Pădurile, mult mai întinse odinioară decît astăzi, acopereau în bună parte munţii ; creşteau în număr mare platanii, stejarii şi multe alte specii lemnoase, dar, pe suprafeţe încă şi mai mari, copacii erau înlocuiţi de arbuşti şi de tufe. Sălbăticiunile care bîntuiau prin păduri în epoca eroică — leul din Nemea de pildă — sînt pe cale de dispariţie în epoca clasică ; totuşi mai există încă destui lupi şi urşi prin munţi. În vastele zone de hăţişuri, unde cresc mirtul, arbatul, iarba neagră sau verigariul, se găsea vînat din belşug : iepuri, potîrnichi, sturzi, prepeliţe, ciocîrlii. Vînatul mare însă, cerbul şi mistreţul, nu mai exista decît în munţi. Creşterea vitelor se practica mai ales pe păşunile de pe înălţimile munţilor.

Activitatea omului se concentrează pe pantele cele mai joase şi în cîmpii, fiindcă numai aici există pămînt roditor, bun pentru cultura cerealelor. Cîmpia Tesaliei era întinsă şi potrivită pentru creşterea cailor ; cîmpia Beoţiei producea grîu şi orz din belşug. Atica era mai puţin favo-

rizată și cei vechi se plîngeau de pămîntul ei uscat și pietros. Cîmpiile de la Maraton și de la Eleusis erau, în parte, insalubre din cauza mlaștinilor. Ținutul numit *Mesógaia*, „pămîntul din mijloc", situat între Himetos și Laurion, era regiunea cea mai cultivată și cea mai roditoare : aici cresc, alături de cîțiva chiparoși, mai ales vița-de-vie joasă și măslinii : vița lui Dionysos și măslinii Atenei, iată principalele resurse ale Aticei, care n-a exportat niciodată, dintre produsele pămîntului, decît vinul și uleiul. Aceste lichide erau expediate în recipiente de pămînt ars : așa se explică importanța pe care o va căpăta în Atica meșteșugul olarului, fabricarea ceramicii. Singura bogăție a subsolului era plumbul argentifer de la Laurion, care a început să fie exploatat din nou, în zilele noastre, chiar împreună cu alte metale.

Istoricul Tucidide știa că, în epoca veche, toți grecii locuiau în niște sate sărăcăcioase. Contopirea mai multor sate vecine putea da naștere unui oraș. Așa s-a întîmplat, pe cîmpia deschisă spre mare și mărginită de munții Parnes, Pentelic și Himetos, cu aglomerația umană al cărei centru se afla pe Acropolă. Legenda spune că Tezeu a unit toate așezările din Atica prin *synoikismós* și că toți locuitorii Aticei au devenit atunci atenieni. Aglomerația centrală propriu-zisă s-a format însă prin unirea mai multor sate și așa se explică de ce numele ei a rămas întotdeauna la plural, căci *Athénai* înseamnă de fapt „Atenele".

În secolul 5, Acropola ajunsese soclul pe care nu se mai înălțau decît templele zeilor, dar lucrurile n-au stat întotdeauna așa. Ne-o spune tot Tucidide : „Înainte de Tezeu, Acropola de astăzi și regiunea care se întinde la poalele ei, mai ales spre sud, constituiau cetatea" [2]. Într-adevăr, din întregul oraș de la poalele Acropolei, partea

situată imediat spre sud pare să fi fost locuită cel mai de timpuriu : în acest cartier mlăștinos, numit chiar „Mlaștina", nu departe de albia rîului Ilisos, se aflau mai multe locuri de cult foarte vechi.

Atena, la fel cu majoritatea orașelor antice și moderne, dacă nu ținem seama de colonii și de fundații, a apărut fără nici un plan dinainte stabilit, iar dezvoltarea ei ulterioară n-a avut nimic rațional : această dezvoltare oglindește pe teren creșterea, oarecum organică, a poporului atic, în cadrul pe care i-l fixau, în jurul Acropolei, movila Colonos Agoraios, colina Nimfelor, colina Pnyx, Museionul și Ardetosul, căci și Atena ar putea fi numită, pe drept cuvînt, „orașul celor șapte coline".

În jurul acestui leagăn al orașului, Acropola, și în jurul anexei sale meridionale, Mlaștina, viața urbană s-a concentrat, cel puțin de la sfîrșitul secolului 7, mai ales către nord-vest, în cartierul meșteșugăresc Cerameicos, al cărui nume se explică ușor prin numărul mare al olarilor. În acest cartier se găsea piața publică a Atenei, sau agoraua din Cerameicos, loc de întrunire și religios, și politic, și economic : aici au avut loc, în *orchéstra* sau spațiul rezervat dansului, primele reprezentații în cinstea lui Dionysos, zeul teatrului, aici s-au ținut adunările poporului, în *perischóinisma*, incinta delimitată la început numai de niște frînghii întinse, aici vindeau negustorii produsese pămîntului și ale activității meșteșugărești. Dar îngrămădeala din piață și mulțimea trecătorilor au făcut în scurt timp ca acest loc prea frecventat să nu mai fie potrivit pentru întrunirile politice și pentru reprezentațiile teatrale, astfel că cele dintîi emigrară spre Pnyx (la vest de Areopag și de Acropolă), cele din urmă spre sanctuarul lui Dionysos Eleuthereus (pe pantele meridionale ale Acropolei). Numai piața propriu-zisă rămîne în Agorá. Cu

toate acestea, membrii Sfatului și pritanii * își aveau aici locul lor de întrunire și tot aici se putea ține ocazional adunarea cetățenilor.

Cel mai vechi zid de incintă al Atenei fusese construit în secolul 6, pe vremea tiranului Pisistrate și a fiilor lui care sporiseră foarte mult prosperitatea și puterea Atenei. El a fost mărit și fortificat de Temistocle în timpul războaielor medice, în anii care au urmat luptei de la Salamina (480). Această nouă incintă avea un contur oarecum circular, cu o lungime totală de circa 6 km. și un diametru de 1500 metri. Acropola nu se afla chiar în centru, ci puțin mai la sud, din cauza importanței pe care o dobîndise cartierul Cerameicos și agoráua lui. Această incintă, care întîlnea în partea de sud-vest Zidurile Lungi, mai cuprindea și alte cartiere, care corespundeau, fiecare, cîte unui *dem* urban (diviziune administrativă creată de Clistene în 510 î.e.n., concomitent cu cele 10 triburi) : la nord, întinsul cartier rezidențial Scambonidai de unde puteai ajunge la cîmpie trecînd prin porțile Phyle și Acharnai ; la sud-vest, între Cerameicos și Mlaștină, cartierele populare, Collytos și Melite. La est, în afara zidurilor, se întindea un cartier de agrement, Agryle, pe care, mult mai tîrziu, împăratul Hadrian îl va încorpora în oraș sub numele de *Noua Atenă.*

Zidurile Lungi uneau Atena cu portul ei, Pireul. Zidul de nord și Zidul de sud, lungi fiecare de peste 6 km., încadrau drumul militar, lat de un stadiu, adică de aproximativ 160 m. În timp de pace însă, drumul pe care se circula mult mai des între Atena și Pireu se afla mai la nord, în afara Zidurilor Lungi. Acestea reușeau să facă din oraș și din portul lui o fortăreață unică, ușor de apărat, și le

* Vezi pag. 49—55.

îngăduiau atenienilor să se aprovizioneze și în timp de război, fiindcă cea mai mare parte a proviziilor lor sosea pe mare. În felul acesta, după planul lui Pericle, cîtă vreme Atena își păstra supremația maritimă, ea rămînea la adăpost de orice atac peloponeziac : lacedemonienii și aliații lor n-aveau decît să devasteze Atica, să taie vița și măslinii ; la adăpostul zidurilor ei, Atena era aprovizionată în continuare prin Pireu, iar flota ei de război da lovituri cumplite dușmanilor.

Pireul, ca și zidurile Atenei, a fost organizat mai întîi de Temistocle. Se spune că pentru a-l construi atenienii au făcut apel la geometrul și filosoful Hippodamos din Milet, care trece drept părintele planurilor urbane zise „geometrice", cele în care toate străzile se intersectează în unghi drept, delimitînd loturi de locuințe pătrate sau dreptunghiulare. La drept vorbind, ceea ce mai rămîne din construcțiile Pireului nu ne îngăduie cîtuși de puțin să credem că planul lui a fost chiar atît de regulat, dar se poate totuși observa o adevărată planificare : domeniul public este aici clar delimitat pentru a lăsa loc dezvoltării ordonate a instalațiilor portuare de tot felul, administrative, religioase, navale și comerciale.

Spre deosebire de Pireu, orașul Atena s-a născut și a crescut fără nici un plan, la întîmplare parcă. În secolul 5, centrul religios rămînea Acropola, unde Pericle avea să reconstruiască în chip grandios templele distruse de armata lui Xerxes. În contrast cu orașul de jos, aici totul era dispus într-o ordine splendidă. Un autor modern a putut scrie : „La Atena, estetica ordinii n-a putut triumfa decît pe Acropolă fiindcă numai acolo perșii au ras din temelii trecutul" [3]. Însă viața socială și economică, ca și activitatea politică și judiciară, într-o mare măsură, aveau

drept cadru agoráua din Cerameicos, pe care începem s-o cunoaştem destul de bine datorită săpăturilor americane.

Poarta Dipylon, păstrată în parte, constituia capătul drumurilor care veneau de la Academie şi de la Eleusis (Calea Sacră). Aici, nu departe de cimitirul din Cerameicosul exterior, *Drómosul* (promenada) care urma cursul rîului Eridanos se împărţea în două căi : una, numită Calea Panateneelor, ducea spre partea de sud-est a Acropolei, trecînd prin Agorá în diagonală ; cealaltă cotea drept spre sud şi era continuată de strada Trepiedelor, unde putem admira şi astăzi frumosul monument al lui Lisicrate. Imediat după bifurcaţie, această a doua cale lăsa în dreapta cele mai vechi monumente publice din Agorá, rînduite între această stradă şi movila *Colonos Agoraios*, pe care se înalţă, intact pînă astăzi, templul *Hephaisteion*, numit şi *Theseion* : este vorba, pornind dinspre nord, de *Porticul regal* (sau Porticul lui Zeus, fiindcă este probabil că aceste două nume se referă la unul şi acelaşi monument), de templul lui Apolon Patroos, de *Metróon* sau sanctuarul Maicii zeilor Cibele, unde se păstra arhiva publică, de *Bouleutérion*, unde se întrunea Sfatul celor Cinci Sute, şi de *Thólos*, un monument rotund unde se adunau şi unde îşi luau masa pritanii, comisia permanentă a Sfatului. De partea cealaltă a aceleiaşi căi şi la o oarecare depărtare de ea se înălţau altarul celor doisprezece zei olimpieni, considerat drept centrul oficial al oraşului, templul lui Ares şi monumentul eroilor eponimi, de la care îşi trăgeau numele cele zece triburi ale lui Clistene. Nu se ştie unde era aşezat faimosul portic pictat *(Stoá Poikíle)*, care fusese construit sub administraţia lui Cimon, după cum nu se cunoaşte nici locul sanctuarului lui Tezeu, care data din aceeaşi epocă şi unde au fost transferate, în 475, rămăşiţele eroului, descoperite de Cimon în insula Sciros. Numai

trupurile eroilor se puteau odihni în interiorul orașului căci cimitirele, inclusiv cel din Cerameicos, se aflau întotdeauna *extra muros* *.

În secolul 2 î.e.n., două porticuri mari vor străjui latura de sud și latura de est din Agora, dar în secolul 5, sub rezerva unor descoperiri viitoare, se pare că numai partea occidentală din Agora avea o înfățișare cu adevărat monumentală. Aspectul ei trebuie să fi fost destul de impresionant, fără să fie comparabil, desigur, cu aspectul marilor piețe din epoca elenistică, înconjurate din toate părțile de porticuri somptuoase.

Cum ne-am putea reprezenta partea orientală din această Agora, cea care servea drept piață comercială ? Numai textele ne pot fi de folos. Existau în Agora platanii sădiți de Cimon [4]. Nenumărate prăvălii și ateliere invadau orice colț liber fiindcă în Agora clientela era mai numeroasă și negustorii și meșterii puteau face afacerile cele mai bune. Invalidul lui Lysias ** le spune atenienilor de la care își cere dreptatea :

„Acuzatorul meu pretinde că prăvălia mea e locul de întîlnire al unei bande de pungași care și-au tocat averea și se leagă de toți cei care rîvnesc să și-o păstreze. Luați seama însă că acuzațiile acestea nu mi se potrivesc nici mie mai mult decît celorlalți negustori, nici clienților mei mai mult decît clienților confraților mei. Aveți cu toții obiceiul să dați o raită, unii pe la negustorul de parfumuri, alții pe la cismar, fiecare în sfîrșit pe unde îi place ; treceți cel mai adesea pe la negustorii care s-au stabilit foarte aproape de Agora, rareori pe la cei de departe [5]".

* În afara zidurilor *(lat.)*.
** Vezi pag. 59—61, 68.

Multe dintre prăvăliile acestea erau, desigur, niște construcții foarte fragile, ca cele din tîrgurile noastre de astăzi, niște barăci de scînduri acoperite cu piei sau cu împletituri de răchită care slujeau și de streașină : Demostene povestește că în panica ce s-a stîrnit cînd a sosit vestea că Filip a ocupat Elateea, în 339 î.e.n., aceste barăci au fost aprinse, și ca să se facă loc în vederea întrunirii imediate a Adunării Poporului, și ca să se atragă atenția țăranilor din împrejurimi prin acest incendiu [6].

În ciuda unei dezordini care trebuie să fi avut pitorescul ei și despre care își pot face o idee toți cei care au vizitat bazarele orașelor din Orient, se pare că aceste prăvălii erau grupate oarecum în funcție de mărfurile pe care le ofereau clientelei : într-un colț din Agora se aflau îndeosebi librarii, în altul, oalele și celelalte obiecte de gospodărie, într-o parte, legumele și vinul, în alta, articolele de toaletă feminină, coroanele de mirt pentru înmormîntări etc. Orășenii nu erau singurii care veneau după cumpărături sau pentru a face apel la serviciile frizerului : se îngrămădeau aici și sătenii, vînzînd și cumpărînd în același timp, și chiar o mulțime de străini veniți din orașele grecești care plăteau tribut cetății imperiale. Aceștia din urmă veneau mai ales în epoca marilor Dionisii, către sfîrșitul lui martie.

Monumentele de pe Acropolă și, într-o măsură mai mică, cele din Agora, precum și parcurile suburbane care țineau de gimnazii, trezeau admirația vizitatorilor. În schimb, drumurile Atenei, cu excepția Drómosului și a străzii Trepiedelor, erau mici, înguste, întortocheate și mărginite de case cu un aspect, în cele mai multe cazuri, foarte modest. În această privință existau totuși deosebiri între cartiere : între cartierul Scambonidai, de pildă, unde locu-

iau mai mult cei bogaţi, şi cartierele Cerameicos, Collytos şi Melite, pe cît de populare, pe-atît de populate. Aici, diferitele meşteşuguri erau grupate pe sectoare sau pe străzi, cam ca prăvăliile din Agora. Chiar numele de Cerameicos ne spune că acolo trăiau mulţi olari. Meşterii care prelucrau lemnul sau pielea, negustorii de arme sau de peşte îşi aveau fiecare sectorul lor. Aceste tradiţii s-au păstrat de-a lungul veacurilor şi, chiar în Atena modernă, cartierele populare care ocupă zona de la poalele Acropolei, nu departe de Agora, au strada vînzătorilor de papuci, strada căldărarilor, strada fierarilor...

Privit în ansamblu, oraşul de jos nu arăta prea bine. Un călător din secolul 3 î.e.n. scria :

„Oraşul Atena este foarte arid, lipsit de apă, alcătuit fără nici un plan din cauza vechimii lui. Străinul care l-ar descoperi pe neaşteptate s-ar îndoi că aceasta este cu adevărat mult lăudata cetate a atenienilor“ [7].

Este însă foarte probabil că între secolele 5 şi 3 aspectul general al Atenei devenise ceva mai frumos. Aprecierea de mai sus se aplică deci *a fortiori* oraşului din vremea lui Pericle.

Cei care se miră de aceste constatări ar fi bine să ia în considerare două lucruri. În primul rînd, în ţările mediteraneene, oamenii stau mult pe-afară, în aer liber, şi deseori nu intră în casă decît noaptea ca să doarmă ; mai mult, vara li se întîmplă ades să se întindă pe terasă, unde nu este atît de cald. E adevărat că iarna poate fi frig la Atena, dar perioadele cu temperatură joasă sînt de obicei destul de scurte şi soarele îndreaptă totul de îndată ce se arată. În al doilea rînd, toţi anticii, nu numai grecii, au fost pătrunşi de spirit religios şi, de aceea, s-au îngrijit mai mult să le ofere zeilor lor locuinţe somptuoase decît să-şi asigure lor înşile confortul.

Contrastul între rînduiala frumoasă de pe Acropolă şi delăsarea din oraşul de jos este semnificativ în această privinţă. Mîndria naţională se aprindea la vederea templelor de pe Acropolă, înălţate de Pericle, se aprindea fără îndoială şi la vederea porticelor şi a clădirilor municipale din Agora, dar ar fi fost aproape un sacrilegiu să construieşti pentru oameni locuinţe prea luxoase. Preceptul delfic „nimic prea mult" îşi găsea şi aici, ca şi în alte împrejurări, aplicarea.

Se prea poate ca tiranii din secolul 6 să fi pretins mai mult pentru ei înşişi, dar în Atena democratică şi egalitară a secolelor următoare luxul particularilor trezea imediat indignarea. Iată în ce termeni îi atacă Demostene pe unii oameni politici contemporani care îşi înfrumuseţau casele cu ajutorul unor averi dobîndite pe căi necinstite, după părerea lui :

„Odinioară, oamenii de stat dădeau dovadă de atîta simplitate în viaţa lor particulară, moravurile lor se potriveau atît de mult cu firea cetăţii noastre încît şi astăzi aceia dintre voi care cunosc casa lui Aristide sau a lui Miltiade sau a celorlalţi cetăţeni iluştri din vremea aceea pot vedea că ea nu arată mai bine decît casele vecine. Şi asta fiindcă ei nu-şi puneau în gînd să se îmbogăţească ocupîndu-se de treburile publice. Cinstiţi faţă de greci, pioşi faţă de zei, respectînd egalitatea în cetate, ei ne-au adus o mare bunăstare, cum era şi de aşteptat... Astăzi, o să-mi spuneţi, treburile noastre nu stau prea bine, dar, pentru oraş măcar, s-a făcut mult. Adevărat ? Şi ce anume s-ar putea cita ? Că reparăm meterezele zidurilor ? Că refacem străzile şi fîntînile ? Nişte nimicuri... Priviţi-i însă pe oamenii care duc această politică : au ajuns, unii de la sărăcie la bogăţie, alţii, de la o existenţă obscură la onoruri. Cîţiva şi-au construit case mai impunătoare decît

edificiile publice şi pe măsură ce averea publică a scăzut, a crescut averea lor tot pe-atît“ [8].

Astfel de vorbe, demagogice fără îndoială, oglindesc totuşi părerile unei părţi a poporului atenian şi este uşor de înţeles de ce oamenii care voiau să joace un rol în cetate au evitat să facă cheltuieli prea vizibile, pentru a nu trezi invidia.

Mai aflăm din acest pasaj din Demostene şi că, pe vremea lui, se reparau zidurile cetăţii, străzile şi fîntînile. Supravegherea patrimoniului public revenea, în vechime, Areopagului, un consiliu care era format din foştii arhonţi * şi se întrunea pe colina lui Ares, foarte aproape de Acropolă ; cînd Efialte şi Pericle au restrîns atribuţiile acestui consiliu aristocratic, funcţiile lui privind patrimoniul public au trecut în seama Sfatului celor Cinci Sute. Curînd însă a fost nevoie să se creeze un colegiu specializat de funcţionari pentru a veni în ajutorul Sfatului : aşa au apărut cei zece *astinomi* (cinci pentru Atena şi cinci pentru Pireu) care se ocupau de bunul mers şi de poliţia oraşului şi cei zece *agoranomi*, repartizaţi la fel între cetate şi port, care supravegheau pieţele. Astinomii au un rol important : în sarcina lor cade poliţia de moravuri (supravegherea flautistelor, a dansatoarelor şi a curtezanelor), în sarcina lor cad străzile (apărarea de încălcările proprietarilor particulari, ridicarea gunoaielor), construcţiile, sărbătorile etc. Ei trebuie să aibă grijă ca gunoierii *(coprológoi)* să nu descarce gunoaiele la mai puţin de zece stadii de incinta cetăţii [9]. Agoranomii supraveghează aplicarea reglementării preţurilor şi aprovizionarea pieţelor ; în privinţa controlului greutăţilor şi a celorlalte etaloane de măsură,

* Vezi pag. 55—56.

ei sînt ajutați de zece supraveghetori numiți *metronomi*. Într-o lucrare de Xenofon, un personaj îl laudă pe frumosul Charmides că și-a dezvoltat armonios, prin exerciții fizice, și brațele, și picioarele și-i spune în glumă :

„Mi se pare că ai membrele dezvoltate în mod atît de egal încît, dacă ți-ai cîntări în fața agoranomilor separat partea de sus și partea de jos a trupului, ca pe niște pîini, cu siguranță n-ai avea de plătit nici o amendă“ [10].

Știm că în subordinea astinomilor se află niște supraveghetori ai drumurilor, numiți *hodopoiói*, care au la dispoziție, în calitatea lor de cantonieri, un număr de sclavi publici. Mai exista, în sfîrșit, la Atena și un arhitect-șef al orașului, dar acesta nu pare să fi avut puteri prea mari, cel puțin în privința orașului de jos ; nu încape îndoială că singura lui obligație era să se ocupe de întreținerea templelor și a edificiilor publice.

Într-un oraș atît de arid ca Atena, problema apei era cea mai importantă dintre toate. Tiranii din secolul 6 se ocupaseră de ea și dotaseră Atena, în urma unor lucrări importante, cu mai multe fîntîni, dintre care cea mai vestită era *Enneácrounos* (fîntîna cu nouă guri). Serviciul apelor era încredințat, în secolul 4, unui funcționar special, care avea o importanță atît de mare încît nu era desemnat prin tragere la sorți, ca cea mai mare parte a magistraților, ci era ales. Acest funcționar trebuia să fie bogat ca să poată contribui cu propriii săi bani la îndeplinirea îndatoririlor legate de funcția sa. Un decret atenian din 333 î.e.n. îl cinstește pe „funcționarul însărcinat cu fîntînile“ Pytheas din demul Alopece „pentru că a îndeplinit cu rîvnă toate îndatoririle funcției sale și îndeosebi pentru că a pus să se termine fîntîna cea nouă de lîngă sanctuarul lui Ammon și a construit fîntîna din sanctuarul

lui Amphiaraos, îngrijindu-se de aducerea apei şi de canalul de scurgere" ; ca răsplată, Pytheas va primi o coroană de aur în valoare de o mie de drahme [11]. Vedem de aici că acest funcţionar se ocupa nu numai de fîntînile din Atena, ci de toate fîntînile din Atica, de vreme ce înzestrase cu o fîntînă nouă sanctuarul lui Amphiaraos, care se afla aproape de graniţa cu Beoţia.

Oricîtă rîvnă ar fi avut, aceşti funcţionari nu puteau schimba cu totul o stare de lucruri foarte neplăcută. Mai toate străzile Atenei erau strîmbe. Ele urmau întocmai forma trecerilor naturale dintre coline ; deseori ele se strîmtau şi mai mult şi nu păstrau nicicînd aceeaşi lăţime pe întregul lor parcurs. Casele au o aliniere defectuoasă : cînd sînt retrase, cînd ies în afară. Apa de ploaie — cel puţin cea care nu e adunată în rezervoare — ca şi apa murdară este evacuată în stradă, unde e aruncată pe uşi şi pe ferestre. Cu toate acestea, canalizarea neacoperită din mijlocul străzii pare să fi fost înlocuită în multe cazuri, în secolul 4, cu tuburi îngropate şi cu canale de scurgere. Străzile nu sînt pavate ; surpate de apele care se scurg şi acoperite de noroaie, ele se transformă repede în nişte mocirle, de îndată ce se strică timpul. Nu numai că nu poate fi vorba de urbanism în acest caz, dar nu poate fi vorba nici măcar de igienă şi este uşor de înţeles de ce epidemiile — ne gîndim, de pildă, la marea ciumă din 429 care l-a răpus pe Pericle — s-au putut dezvolta atît de repede într-un astfel de oraş, mai ales că atunci se afla înghesuită acolo, contrar obiceiului, şi populaţia de la ţară. Fireşte, străzile nu erau luminate noaptea, aşa cum reiese şi dintr-o anecdotă pe care o povesteşte Plutarh pentru a ilustra trufaşa stăpînire de sine a lui Pericle :

„Într-o zi, Pericle a fost acoperit de ocări şi de vorbe urîte în Agora, de către un om obraznic şi bădăran ; el l-a

răbdat pe acest individ toată ziua și s-a ocupat de treburile urgente. Seara, s-a întors liniștit acasă, iar omul acela s-a ținut scai de el, continuînd să-i spună lucrurile cele mai neobrăzate. Cînd să intre în casă, fiindcă se întunecase deja, Pericle i-a poruncit unui slujitor să ia o faclă și să-l însoțească pînă acasă pe cel care îl insultase“ [12].

*Heliaștii* din Viespile, care se scoală în mijlocul nopții ca să meargă la tribunal, încearcă să ocolească noroaiele punînd niște sclavi tineri să le lumineze drumul cu opaițele [13].

Călătorul din secolul 3 de care am mai vorbit, cel care se arăta decepționat de înfățișarea Atenei [14], adăuga : „Cele mai multe case sînt foarte umile, numai cîteva sînt acceptabile“.

Unele locuințe sărăcăcioase erau săpate direct în stîncă, de pildă în cartierul mărginaș *Coile* (Scobitura), în locul unde Zidurile Lungi se întîlneau cu zidul de incintă. Una dintre aceste caverne artificiale are trei camere și un vestibul în formă de șopron ; ea a fost numită în mod abuziv „temnița lui Socrate“ ; în realitate era o locuință rupestră care a slujit drept cavou funerar în epoca romană.

Alte locuințe se sprijină numai pe peretele cioplit al stîncii, ori sînt așezate pe niște mici terase obținute prin nivelare. În apropierea acestor case de troglodiți sînt săpate rezervoare de apă.

În cartierele populare, majoritatea caselor erau foarte mici și n-aveau decît un parter format din două sau trei încăperi minuscule. Cînd aveau și una sau două camere la etaj, adesea se ajungea la ele pe o scară exterioară de lemn. Aceste mansarde puteau fi închiriate unor țărani săraci sau unor străini care doreau să aibă și o locuință

la oraş. „Casa noastră, spune un împricinat, avea un etaj, pe care îl ocupa Philoneos, cînd venea să stea la oraş“ [15].

Zidurile acestor case erau făcute din lemn, din cărămidă nearsă sau din pietre lipite cu un mortar de pămînt umed. Era atît de uşor să le străpungi, încît hoţii nu se mai osteneau să forţeze uşile şi ferestrele, ci preferau să facă o gaură în aceşti pereţi atît de subţiri. De aceea, la Atena, spărgătorii erau numiţi *toichorýchoi*, adică „spărgători de ziduri“. Un atenian care trecea drept hoţ era poreclit *Chalcóus* „omul de bronz“ ; într-o zi, pe cînd acesta îşi bătea joc, în adunare, de sîrguinţa cu care-şi scria Demostene discursurile în timpul nopţii, oratorul i-a răspuns : „Ştiu că te stînjenesc ţinîndu-mi lampa aprinsă. Iar voi, atenieni, să nu vă miraţi că se produc atîtea furturi dacă hoţii sînt de bronz, iar zidurile, de chirpici !“ [16] Aceste case erau în general lipite una de alta şi atenienii ar fi putut proceda şi ei ca plateenii care, în 431, cînd tebanii le-au ocupat pe neaşteptate cetatea, „ca să se adune în secret, fără să fie văzuţi trecînd pe străzi, au spart zidurile care despărţeau casele vecine“ [17].

Proporţiile caselor ale căror contururi se mai văd încă la Atena sînt, fără excepţie, foarte reduse. Uşile de la intrare, ne spune Plutarh, se deschideau în afară şi cel care voia să iasă ciocănea, pentru a-i scuti pe trecători de neplăcerea de a fi loviţi de uşa deschisă pe neaşteptate.

Acoperişurile erau plate. Ferestrele, dacă existau, erau prin forţa lucrurilor foarte mici, cît nişte lucarne, fiindcă cei vechi nu cunoşteau geamurile transparente : dacă voiau să astupe ferestrele din cauza timpului urît, n-o puteau face decît cu panouri opace.

Cînd închiria asemenea case, proprietarul, dacă nu primea regulat chiria, recurgea la mijloace energice ca

să-și capete banii ; el demonta ușa de la casă sau țiglele de pe acoperiș sau chiar bloca puțul. Chiriașii insolvabili îngroșau rîndurile celor fără acoperiș, mulți la Atena.

Printre cei pe care i-am putea numi „vagabonzi“ existau bieți oameni declasați, victime ale durității oamenilor și ale unei soarte neîndurătoare ; existau însă și „voluntari“, mă refer la filosofii de felul celor care vor ajunge atît de numeroși în epoca elenistică, oameni pentru care era o mîndrie să disprețuiască nu numai avuțiile, ci și confortul cel mai elementar în viață. N-am ajuns încă în epoca lui Diogene și a butoiului său, dar Antistene, întemeietorul școlii cinice, este un discipol al lui Socrate.

„Filosoful cinic, va spune Teles, în secolul 3, dacă simte nevoia să se frece cu ulei, se duce la baia publică și se freacă cu murdăria amestecată cu ulei (pe care cei care se scaldă au dat-o jos de pe trup cu ajutorul *strigilului*). I se mai întîmplă și să se apropie de focul dintr-o fierărie, să-și frigă niște albișoare, să pună deasupra puțin ulei, să se așeze și să-și ia astfel masa. El doarme vara în sanctuare, iarna în băi. Nu duce lipsă de nimic de vreme ce se mulțumește cu ce are“ [18].

Încă din secolul lui Pericle, oamenii săraci, o știm, se adăposteau în sezonul rece în băile publice, ca să se bucure de puțină căldură și uneori, apropiindu-se prea tare de sobă, se ardeau. În comedia P l u t o s de Aristofan, Chremylos o întreabă pe Sărăcie : „Tu ce lucru bun ne-ai putea aduce, afară de arsurile pe care le căpătăm la baie ? “ [19]

De obicei, alimentele erau pregătite afară, pe un brasero, așa cum se întîmplă și astăzi în multe sate grecești. Intr-adevăr, înainte de secolul 4, casele nu par să fi avut și bucătării și chiar cînd exista o bucătărie, nu exista, pare-se, o vatră fixă : focul era întîi aprins afară și apoi era adus în casă, după ce lemnul sau cărbunii începuseră

să ardă şi nu mai scoteau atît fum. Cu toate acestea, problema evacuării fumului se punea oricum în timpul iernii, cînd cei din casă simţeau nevoia de a se încălzi. Procedeul cel mai expeditiv (întîlnit încă şi astăzi în unele case ţărăneşti) era să se dea la o parte o placă sau o ţiglă din acoperiş atunci cînd se aprindea focul : asta se putea face din interior, cu ajutorul unei prăjini. Aceste găuri de aerisire *(opái)*, care nu trebuie să fie confundate cu ferestrele *(thyrídes)*, puteau fi plasate şi în partea de sus a zidurilor, sub cornişă [20]. Textele vechi vorbesc însă şi de nişte coşuri pentru fum *(capnodóke)* [21], care trebuie să fi fost făcute din tuburi de ceramică, ceea ce dovedeşte că se folosea şi un dispozitiv mai puţin rudimentar decît gaura de aerisire. Astfel de coşuri existau mai ales în casele mai evoluate decît cele despre care am vorbit pînă acum, în casele oamenilor bogaţi sau măcar înstăriţi.

Intr-adevăr, dintre cele aproximativ zece mii de case pe care le înregistra Xenofon în Atena timpului său [22], cele mai multe semănau, fără îndoială, cu locuinţele sărace pe care le-am descris mai sus ; altele însă, mai ales în cartierele rezidenţiale, cum ar fi, de pildă, Scambonidai, aveau desigur mai mult confort, cel puţin în secolul 4, de vreme ce trezeau invidia contemporanilor lui Demostene. S-a descoperit în Atica, la Vuliaghmeni, în apropierea sanctuarului lui Apolon Zoster, o casă cu peristil care datează probabil din secolul 6, iar la Atena, în Agorà, s-a găsit o construcţie mare, cu porticuri, din aceeaşi epocă [23], dar putem noi susţine că acestea sînt locuinţe particulare ? Lucrul este foarte îndoielnic. Ele par a fi mai degrabă nişte edificii municipale care slujeau drept reşedinţă unor colegii de magistraţi.

Ştim că existau la Atena, cel puţin în secolul 4, locuinţe colective mari, de tipul blocurilor noastre, căci oratorul Eschine ne spune :

„Numim *synoikía* locuinţa în care trăiesc mai multe familii şi *oikía* pur şi simplu, locuinţa în care trăieşte o singură familie. Dacă într-una din aceste dugheni înşirate de-a lungul străzilor noastre se instalează un doctor, dugheana primeşte numele de cabinet medical, dacă în acelaşi loc se instalează, după plecarea doctorului, un fierar, localul începe să se numească fierărie, sau curăţătorie, dacă-l ocupă un meşter care spală ţesăturile, sau atelier de dulgherie... ; cînd se instalează aici nişte prostituate împreună cu patronul lor, locul capătă imediat numele de casă deochiată" [24].

Nu s-au descoperit însă în Atica case mari şi bogate care să fie cu siguranţă locuinţe particulare. Ca să ne facem o idee despre acestea trebuie să apelăm la rezultatele remarcabile ale săpăturilor de la Olynthos (în nordul Greciei, în peninsula Chalcidică) şi de la Delos, în marea Egee [25].

Casele descoperite la Olynthos datează din secolul 4. Cele mai bine păstrate au un plan de ansamblu de forma unui pătrat aproape perfect. Încăperile se deschid, toate, nu spre stradă, ci spre un portic interior *(pastás)* care vine după o curte *(aulé)* precedată de un vestibul *(próthyron)*. Acest aranjament prevesteşte încă de pe acum casele cu peristiluri interioare din epocile elenistică şi romană. Porticul *pastás* este orientat în mod normal drept spre sud, ca în recomandarea pe care o face Socrate în opera lui Xenofon : „Cînd casele sînt orientate spre miazăzi, soarele pătrunde iarna în încăperi, în vreme ce vara el trece pe deasupra capetelor noastre, peste acoperişuri, şi ne lasă în umbră" [26]. Uşa de la intrare poate fi aşezată pe latura de sud sau pe latura de est, fără ca asta să schimbe cu ceva orientarea porticului interior. De asemenea, sala împodobită cu mozaic unde aveau loc banchetele, *andrón*, se putea găsi în colţul de nord-est sau în colţul de sud-est,

dar spaţiosul „living-room" *(diaitetérion)* era aşezat în principiu la nord, în spatele porticului interior prin care primea lumina. În sfîrşit sufrageria de toate zilele *(óikos)* avea alături baia şi bucătăria. O cămară şi un atelier completau planul parterului. La etajul întîi se aflau în principiu camerele : camera conjugală *(thálamos)*, încăperile femeilor *(gineceul)* şi boxele unde dormeau sclavii [27].

Atrage atenţia asocierea obişnuită a bucătăriei cu baia ; motivul este uşor de înţeles, căci bucătăria poate transmite încăperii alăturate o parte din căldura ei. În Viespile lui Aristofan, Bdelycleon îl ţine prizonier, în propria lui casă, pe tatăl său, Filocleon, iar bătrînul prostănac vrea să scape ca să meargă la tribunal să fie judecător. Auzindu-l pe tatăl său că mişcă, Bdelycleon îi spune unuia dintre servitori : „Tata s-a vîrît în cuptor şi, ghemuit acolo, scotoceşte ca un şoarece. Vezi să nu cumva să fugă prin gaura de la baie" [28]. De curînd, cineva a propus să se înţeleagă prin „gaura de la baie", gaura, sau mai bine zis gura de aer cald care ar fi fost tăiată în peretele dintre cele două încăperi, bucătăria şi baia [29]. Se pune însă întrebarea, Filocleon, o dată ajuns în baie, cum ar fi putut scăpa din casă ? Fără îndoială, gluma este cam forţată cînd se subînţelege că Filocleon ar putea ajunge atît de mic încît să se strecoare prin gaura de scurgere a apei, dar cititorii lui Aristofan acceptau exagerarea poetului fără nici o şovăială. De fapt, Filocleon va scăpa pe horn şi va spune triumfător, la versul 144 : „Eu sînt fumul, eu ies". S-a descoperit efectiv în ruinele de la Olynthos o ţiglă care are un orificiu elipsoidal de 47 cm. pe 23, prin care un om se putea strecura cu uşurinţă pe acoperiş. Comparaţia dintre săpăturile de la Olynthos şi textul lui Aristofan ne îngăduie aşadar să credem că încă de la sfîrşitul secolului 5 existau la Atena case de acest tip. Un alt text, din Demostene de astă dată,

vine să confirme faptul că un datornic insolvabil, în momentul cînd autoritățile veneau să-l ridice de acasă, se putea gîndi să fugă pe acoperiș și să treacă în mod discret la vecini, mergînd pe terasă [30].

Casele de la Delos aveau adesea nu numai singurul șir de coloane care alcătuiesc o *pastás*, ci chiar portice pe mai multe din laturile curții interioare. Aceasta era uneori înconjurată de peristil cu totul, pe toate cele patru laturi ale sale. Atîta doar că aceste case datează din epoca elenistică și nimic nu ne garantează că tipul lor era curent în Atena secolului 4.

Nu încape îndoială că multe locuințe particulare aveau încă de pe atunci cel puțin un etaj. Un atenian înstărit explică într-un discurs al lui Lysias :

„Trebuie să vă spun în primul rînd (fiindcă și aceste amănunte sînt necesare) că am o căsuță cu un etaj ; ea are aceeași împărțire și sus și jos, și în apartamentul femeilor și în cel al bărbaților. S-a născut cel mic, iar maică-sa îl alăpta. De cîte ori trebuia să-l spele, ea era obligată să coboare și risca să cadă pe scară ; de aceea m-am hotărît să mă mut la etajul întîi și să las femeile la parter. Ne-am obișnuit așa și nevastă-mea se ducea deseori să doarmă lîngă cel mic ca să-i dea să sugă și să-l facă să tacă".

Clientul lui Lysias adaugă : „În prostia mea, o credeam pe nevastă-mea cea mai cuminte femeie din tot orașul" [31]. Dar vai ! ea avea să profite curînd de această nouă repartiție a camerelor pentru a-și primi iubitul la parter, în timp ce bărbatul dormea la etajul întîi.

Adesea acest etaj întîi ieșea în afară deasupra străzii, dar statul considera că aceste balcoane reprezintă o încălcare nejustificată a spațiului public. Deja fiul lui Pisistrate, Hippias, tiranul Atenei, „a scos la vînzare tot ceea ce, la etajele caselor, depășea alinierea spre stradă : scările, balcoanele și ușile care se deschideau în afară" [32]. În secolul 4,

Ificrate le-a propus atenienilor să instituie un impozit asupra tuturor clădirilor care ies în afară, pentru a ameliora starea îngrijorătoare în care se aflau finanțele statului [33]. Terasele de la etajul de sus puteau fi împodobite cu balustrade și coloane, așa cum le vedem reprezentate pe vasele pictate din secolul 4.

În privința decorării caselor nu putem aminti, pentru primele timpuri, decît un simplu strat de var pe pereți. În secolul 4, *andrón*-ul sau curtea cu peristil puteau fi împodobite cu mozaicuri, ca la Olynthos. Casa lui Focion, din cartierul Melite, „era împodobită cu plăci de bronz, dar altminteri simplă și mobilată sumar" [34]. Zidurile locuințelor celor mai bogate erau acoperite cu tapiserii și broderii ; tavanele erau decorate uneori și aveau lambriuri [...] Se povestea că Alcibiade îl sechestrase la el acasă timp de trei luni pe pictorul Agatharchos, ca să-l oblige să-i împodobească locuința cu fresce [36]. Cu toate acestea, luxul casei lui Alcibiade, lăudat atît de mult, era cu totul relativ : „Catalogul bunurilor sale, scoase la vînzare cînd s-a executat sentința cu care s-au terminat procesul Hermocopizilor și cel al Misterelor nu lasă impresia unui lux foarte costisitor. Două *himátia* care pot fi „veșmintele de purpură" de care vorbește Plutarh ; un mobilier descris în amănunțime, din care piesa cea mai bogată era un «ansamblu de sufragerie» format din patru mese și douăsprezece paturi «cu lucrătură de Milet», cu o valoare totală de circa 120 drahme : la asta se reducea, pare-se, garderoba și mobilierul unui om al cărui lux particular este pe măsura stilului de viață modest al atenienilor din secolul 5" [37]. În afară de paturi, mese, scaune și taburete, mobilierul mai cuprindea în special cufere și cutii, în care se păstrau hainele și bijuteriile. Trebuie să socotim, de asemenea, că multe din vasele pictate semnate de artiști celebri nu aveau nici un

fel de întrebuințare în gospodărie, ci erau expuse ca podoabe în unele încăperi din casă, la fel ca farfuriile pictate sau vasele de preț care împodobesc astăzi apartamentele noastre. Cam așa ne putem închipui casa lui Callias, atenianul bogat pe care ni-l înfățișează Platon în dialogul *Protagoras* : în această casă, sub *prostóon* (porticul cel mai apropiat față de intrare), celebrul sofist, înconjurat de „corul" prietenilor și discipolilor săi, se plimba stînd de vorbă, iar savanta adunare descria rotiri armonioase, cînd au intrat Socrate și tînărul Hipocrate, nu fără a întîmpina dificultăți din partea portarului, un eunuc, care nu voia să le deschidă [38].

Astfel de case erau însă rare în Atena secolului lui Pericle. Multe păreau mai degrabă niște maghernițe, iar majoritatea erau prea mici ca să permită luxul unor instalații sanitare. De aceea se recurgea în mod curent [39] la *amís* (oala de noapte, acest „pot qu'en-chambre on demande", după perifraza din *Les racines grecques)*. O foloseau chiar și soldații din garnizoane, care făceau cu ea uneori farse grosolane [40].

Noaptea, oamenii își scoteau mantaua și cingătoarea de la tunică, dar păstrau tunica, pe care o foloseau și drept cămașă de noapte. Dintr-un pasaj foarte licențios din Aristofan aflăm că paturile erau de fapt niște rame de lemn prevăzute cu chingi pe care se punea, în chip de saltea, o rogojină subțire de papură sau de trestie *(psíathos)*. Aristofan vorbește și de perne și pături, dar nu spune nimic de cearceafuri. În timpul verii, oamenii preferau să doarmă pe terasa care slujea ca acoperiș, ca să se poată bucura de răcoarea nopții. Ei se înfășurau atunci în pături, dar purecii și ploșnițele le stricau adesea somnul : înțepăturile paraziților îl gonesc din așternut pe moș Strepsiade [41].

În asemenea condiții de locuit, igiena rămînea prin forța lucrurilor rudimentară. Vom vorbi în capitolul VI despre curățenia corporală care, evident, cunoștea variații în funcție de clasele sociale și de nivelul de trai. Șobolanii, muștele și țînțarii răspîndeau tot felul de boli, iar epidemiile nu erau rare. Murdăria și mirosul urît nu lipseau, desigur, din Atena clasică.

Dacă plecai din Atena prin nord-vest, ieșind pe poarta Dipylon, ajungeai aproape imediat în cel mai important cimitir al orașului, situat de ambele părți ale drumului care ducea la Academie. Această necropolă datează cel puțin din secolul 8, de vreme ce aici s-au găsit marile vase funerare de stil geometric pe care cercetătorii le numesc „vase tip Dipylon". Mai tîrziu, aici va înălța statul atenian mormîntul colectiv al soldaților căzuți în război, aici va cinsti amintirea lor, din însărcinarea statului, un orator ales în mod oficial, al cărui nume va fi Pericle, Demostene sau Hiperide.

Aleea mormintelor dezvelită de săpături este un drum secundar, la sud de drumul care duce la Academie, aproape de malul rîului Eridanos ; ea amintește întrucîtva de aleea Aliscamps din Arles și de Via Appia din Roma. Taluzurile ei sînt mărginite de terase pe care niște zidulețe le împart în mici „concesiuni" aparținînd unor familii de atenieni, cetățeni sau meteci. Fiecare loc împrejmuit adăpostește mormintele membrilor familiei și pe cele ale sclavilor ei. Monumentele funerare constau, cele mai adeseori, din plăci de marmură sau „stele", așezate în picioare și împodobite cu basoreliefuri, dar întîlnim și adevărate edicule* cu frontoane. Deasupra unora dintre morminte se înalță

* Monument mic, semănînd oarecum cu un templu în miniatură.

vase de marmură, mai ales *lékythoi* și *loutrophóroi* (vase de formă prelungă, cu una sau două toarte), semn că acolo sînt îngropați tineri necăsătoriți. În sfîrșit, sclavii nu au decît niște simpli *cippi* rotunzi (coloane trunchiate) care le poartă numele. Animale simbolice — tauri, lei, cîini, sfincși sau sirene — sînt reprezentate fie pe piedestale înalte, fie la colțurile locurilor de înmormîntare. Stelele sculptate înfățișează scene, simbolice și ele, de rămas bun sau de revedere. Facem cunoștință și cu o femeie tînără care se gătește (Hegesó) și cu un călăreț atenian de douăzeci de ani care doboară un dușman înainte de a pieri el însuși (Dexíleos).

Dacă mergeai în continuare pe același drum care pleacă de la Atena spre vest, după ce treceai de cimitirul din Cerameicos, intrai pe teritoriul demului Colonos, locul de naștere al poetului Sofocle, și ajungeai la Academie, adică la grădina lui Academos, personaj care ar putea fi ori vechiul proprietar al terenului, ori mai degrabă un erou local care-și avea aici un sanctuar rustic. Era de fapt o mare pădure sacră pe care Hiparh, fiul lui Pisistrate, o împrejmuise cu ziduri. Pădurea era consacrată Atenei ; aici creșteau cei doisprezece măslini sacri ai zeiței *(moríai)*, răsăriți, pe cît se spunea, dintr-un butaș al măslinului din Erehteion *. De la acești măslini provenea uleiul dat ca premiu învingătorilor de la Panatenee. Și alți zei și eroi își aveau aici altarele, de pildă Hermes, zeul gimnaziilor, și Eros, zeul dragostei. Cimon, „care a făcut din Academia fără apă și uscată de pînă atunci o grădină bine irigată și cu alei umbroase", a amenajat aici și un gimnaziu [42] pe ale cărui piste se antrenau efebii care erau apoi trecuți în revistă de membrii Sfatului. Niște săpături recente au re-

* Templu de pe Acropolă, celebru datorită porticului cu Cariatide.

adus la lumină locul unde se afla acest gimnaziu, ruinele unei palestre, porțiuni din zidul de incintă și un mic templu. Aristofan evocă în chip spiritual acest gimnaziu în N o r i i, cînd definește idealul vechii educații :

„Strălucitor și proaspăt ca o floare, îți vei petrece timpul în gimnazii, în loc să sporovăiești în Agora lucruri fără cap și coadă, cum fac cei de azi, sau să te agiți pentru o pricină fără importanță în care totul e numai șicană, tăgăduială și înșelăciune. Vei merge la Academie și vei alerga pe sub măslinii sacri, purtînd o coroană ușoară de trestie, împreună cu un prieten de vîrsta ta, mirosind a salce, a lipsă de griji și a plop care-și scutură mîțișorii, bucurîndu-te de primăvară, atunci cînd ulmul și platanul își șoptesc... În felul acesta vei avea întotdeauna pieptul puternic, pielea frumoasă, umerii lați..." [43]

Dar dacă Academia este celebră și numele ei a fost preluat de toate „Academiile" din lume, e numai datorită lui Platon care a inaugurat aici, în 387, o școală cu cursuri regulate. Într-adevăr, fiindcă nu exista nici o instituție de învățămînt superior, pe vremea „sofiștilor" — niște savanți și filosofi — gimnaziile au ajuns locul de întrunire recunoscut al unor adevărate cercuri intelectuale pe care noi le numim „școli". S-a spus pe bună dreptate că „gimnaziile sînt replica exactă a acelor «centre culturale» în care arhitecții urbaniști de astăzi își propun să așeze tot ce ține în același timp de cultivarea trupului și a minții" [44]. În aceste gimnazii era nevoie de apă, ca să se poată spăla atleții și nu este desigur o întîmplare că Academia se afla aproape de rîul Cefisos.

La fel, în partea de est a Atenei, Liceul, care va fi „școala" lui Aristotel, era așezat aproape de izvoarele Eridanosului, iar în partea de sud, gimnaziul Cynosarges, unde și-a expus învățătura cinicul Antistene, se găsea

aproape de Ilisos, desigur nu departe de acel loc încîntător pe care l-a descris Platon, prin gura lui Socrate, într-un pasaj celebru din dialogul F e d r u : „Pe Hera, frumos loc de popas ! Platanul acesta este într-adevăr, pe cît de înalt, pe-atît de răsfirat. Iar această mielărea, cît e de mare și ce umbră minunată aruncă ! E încărcată de flori și parfumează împrejurimile cum nu se poate mai frumos. Și iarăși, ce farmec neîntrecut are acest izvor care susură sub platan, ce rece îi e apa : e destul să-mi moi piciorul ca s-o aflu ! Dacă mă iau după aceste figurine, după aceste statui de zei, izvorul e fără îndoială consacrat unor nimfe, lui Aheloos. Și nu-i așa că aerul de aici e neîntrecut și neînchipuit de plăcut ? O melodie limpede de vară care se împletește cu cîntecul greierilor. Dar plăcerea cea mai aleasă ți-o dă iarba de aici, de pe coasta asta atît de lină, pe care te poți întinde ținîndu-ți capul într-o poziție foarte comodă".

Pe Fedru îl miră acest entuziasm din partea unui om „care nu pleacă niciodată din oraș, nu întreprinde călătorii nici dincolo de hotarele Aticei, ba nici chiar dincolo de zidurile Atenei". Iar Socrate, despre care știm oricum că mergea adesea la Liceu și uneori la Academie, îi răspunde : „Cîmpia și copacii nu vor să mă învețe nimic, în vreme ce de la oamenii din oraș poți învăța atîtea !" [45] Nu este mai puțin adevărat că pasajul de mai sus trădează, din partea lui Platon, o dragoste sinceră pentru natură. În secolul 3, *Idilele* lui Teocrit vor marca, în această privință, un aspect cu totul nou al sensibilității literare, dar cele două texte din Aristofan și din Platon pe care tocmai le-am citat arată destul de limpede că grecii erau, ca și noi, sensibili la prospețimea verdeții, la calmul unui peisaj frumos, la frumusețea copacilor, așa cum o dovedesc, dealtfel, și locurile pe care le-au ales pentru a-și așeza gimnaziile.

Fără îndoială, mulţi atenieni bogaţi aveau şi o casă la ţară, afară din cetate, fie în cartierul mărginaş Agryle, fie în altă parte. În afară de Calea Sacră care ducea la Eleusis şi pe unde trecea procesiunea religioasă a misterelor, şi în afară de cele două drumuri, civil şi militar, care legau oraşul de portul său, Pireul, şi pe unde circulaţia căruţelor încărcate trebuie să fi fost considerabilă, nu existau decît nişte drumuri de pămînt bătătorit sau nişte biete poteci pe care se circula mai ales pe jos ori călare pe măgari, pe catîri sau pe cai şi pe care trecerea unui car uşor cu două roţi era o problemă.

De îndată ce se lăsa noaptea, aceste drumuri erau încă şi mai nesigure decît străduţele întunecoase şi întortocheate din Atena, unde stăteau la pîndă hoţii. În *Păsările* lui Aristofan, atenianul Euelpides povesteşte ce necaz a păţit :

„Mi-am pierdut, vai ! o manta de lînă frigiană, din cauza unui cocoş. Fiind invitat la un banchet, ca să sărbătorim a zecea zi de la naşterea unui copil, băusem puţin şi adormisem înainte ca ceilalţi să se aşeze la masă, cînd a cîntat un cocoş. Crezînd eu că s-a făcut de ziuă, am plecat la Halimous ; de-abia am pus piciorul afară din cetate, că un tîlhar m-a şi lovit cu ciomagul în spate. Cad, vreau să strig, dar el îmi şi furase mantaua“ [46].

Fireşte, drumurile nu erau lipsite de hanuri care primeau călătorii, oferindu-le casă şi masă. Tot Aristofan ne asigură de existenţa lor, dar în acelaşi timp el ne inspiră şi îndoieli serioase cu privire la curăţenia lor, cînd, în comedia *Broaştele*, pune în gura lui Dionysos, care vrea să afle de la Heracles care e cel mai bun drum spre Hades, aceste vorbe :

„Numeşte-mi, pentru orice nevoie, gazdele care te-au ajutat cînd te-ai dus să-l aduci pe Cerber ; numeşte-mi şi porturile, brutăriile, lupanarele, popasurile, răspîntiile,

fîntînile, drumurile, cetățile, adăposturile și hanurile unde sînt mai puține ploșnițe" [47].

Multă vreme au existat în Atica domenii rurale întinse, stăpînite de Eupatrizi. Pe timpul lui Solon, prima clasă de cetățeni, care avea singură acces la arhontat, cuprindea pe atenienii cu un venit anual care atingea sau depășea cinci sute de medimne de cereale. Ei erau numiți *pentacosiomédimnoi* și trebuiau să recolteze cel puțin două sute cincizeci de hectolitri, fiindcă un medimn măsura ceva mai mult de cincizeci de litri. Încă din secolul 5, fiul lui Miltiade, Cimon, era destul de bogat ca să-și poată spori popularitatea printr-o nemaipomenită liberalitate :

„Făcea din casa sa un pritaneu pentru toți cetățenii (ospăta, adică, la el pe toți cei care i-o cereau, tot așa cum statul hrănea în pritaneu pe cei care-i aduseseră servicii însemnate) și pe proprietățile lui le îngăduia străinilor să consume sau să ia fructele și tot ce era mai bun în fiecare anotimp" [48].

Pericle avea și el, în Atica, pămînturi și case pe care a promis să le dea statului dacă lacedemonienii, în invaziile lor, le-ar fi cruțat ca să-l facă suspect în ochii concetățenilor lui [49]. Economia atică se mai baza încă în cea mai mare măsură pe agricultură și pe creșterea animalelor și numai în chip accesoriu pe comerț. În demele rurale, s-au descoperit ruinele cîtorva case de proprietari, dar ele sînt într-o stare prea proastă ca să ne poată oferi vreo informație precisă.

Este mai bine să ne referim la o descriere făcută de atenianul Xenofon ; vorbind despre domeniul său de la Scillous, din Elida, în Peloponez, el spune :

„Prin acest domeniu curge rîul Selinus... bogat în pește și în scoici... ; există aici și terenuri de vînătoare. Xenofon a înălțat un altar și un templu zeiței Artemis... Vînatul

— mistreți, gazele, cerbi — putea fi prins fie chiar pe terenul sacru, fie pe terenul Pholoe. Locul se află la marginea drumului care duce de la Sparta la Olimpia, la o depărtare de douăzeci de stadii de templul lui Zeus. În incinta sacră există o pajiște și niște dealuri împădurite, bune pentru creșterea porcilor, a caprelor, a boilor și chiar a cailor... Templul e înconjurat de o livadă de pomi fructiferi care dau fructe foarte bune în orice anotimp[50a].

Dar mai ales în E c o n o m i c u l ne informează Xenofon asupra vieții nobilului de țară. În această lucrare citim un splendid elogiu al agriculturii care este înfățișată ca izvor al tuturor virtuților. Acest tablou idilic răspunde, desigur, unei experiențe personale. Vom mai avea prilejul să revenim asupra lui.

Cu toate acestea, dezvoltarea democrației ateniene care pretindea de la cei bogați sacrificii materiale foarte grele, prin intermediul *liturgiilor* (servicii aduse comunității, cum ar fi *trierarchía* sau *choregía*), și mai ales împărțirea pămîntului între copii au dus la o scădere considerabilă a numărului și a importanței proprietăților mari. În secolul 5, Atica era cultivată mai ales de micii proprietari care-și lucrau ei înșiși bucata de pămînt, ajutați de cîțiva sclavi și muncitori agricoli. Această clasă mijlocie de mici proprietari care nu se speriau de muncă a fost tăria Atenei în timpul războaielor medice, din rîndurile ei proveneau desigur cei mai mulți dintre luptătorii de la Maraton, acei „marathonomáchoi“ a căror glorioasă amintire a fost ridicată în slăvi de atîtea ori, de Aristofan și de alți scriitori atici.

La munte, viața era aspră : principalele resurse erau creșterea animalelor (mai ales porci, capre, oi), mierea din stupii de pe Himetos și exploatarea mangalului, în special pe coastele împădurite ale muntelui Parnes, unde se afla demul bogat Acharnai : comedia lui Aristofan

A h a r n i e n i i prezintă un tablou realist al acestor oameni de la munte, aspri şi încăpăţînaţi.

La cîmpie, cultura cerealelor nu prea dădea randament şi Atena era silită să importe o mare parte din grîul pe care-l consuma, dar viţa-de-vie şi arborii fructiferi, în special măslinii şi smochinii, dădeau recolte frumoase. Strepsiade din N o r i i, Dicaiopolis din A h a r n i e n i i şi Trigeu din P a c e a sînt printre cele mai reprezentative portrete ale acestor ţărani din Atica pentru care pămîntul însemna fericirea în vremea binecuvîntată a păcii. Strepsiade, care s-a mutat la oraş, regretă viaţa liberă şi îmbelşugată pe care o ducea la ţară înainte de căsătoria lui dezastruoasă :

„Aveam o viaţă de ţăran aşa de plăcută, tihnită, nemăturată, tolănită în voie, forfotind de albine, de oi şi de drojdie de măsline. Şi m-am căsătorit cu nepoata lui Megacles fiul lui Megacles. ţăranul de mine, cu o orăşeancă, o domnişoară, o fandosită... În ziua nunţii, amîndoi alături, eu miroseam a vin nou, a brînză lăsată să se zvînte, a lînă, a belşug ; ea, a parfumuri, a şofran, a sărutări lascive, a cheltuială, a lăcomie, a Afrodită[51]"...

La fel spune şi Dicaiopolis în A h a r n i e n i i :

„Îndrăgostit de pace privesc de departe înspre ogorul meu ; nu pot să sufăr oraşul şi duc dorul satului meu care pînă acum nu mi-a spus niciodată «cumpără cărbuni, oţet, ulei» care nici nu cunoştea cuvîntul «cumpără», ci îmi dădea singur de toate, fără refrenul ăsta «cumpără»."[52]

Şi în sfîrşit Trigeu, în P a c e a :

„Eu însumi ard acum de dorinţa de a mă duce la ţară să întorc cu sapa bucăţica mea de pămînt... Hai, amintiţi-vă oameni buni, ce viaţă aveam pe vremuri de la zeiţa noastră, ce calupi de smochine uscate... şi smochinele proaspete, şi mirtul, şi vinul dulce, şi brazda de violete lîngă fîntînă, şi măslinii pe care îi regretăm atîta !"[53]

Acest tablou este fără îndoială înfrumusețat de dragul cauzei păcii, căci Aristofan vrea să trezească ura pentru război, ridicînd în slăvi fericirea pe care o aduce pacea şi este cu totul îndoielnic că el însuşi a arat vreodată pămîntul cu mîna lui sau că a lucrat la vie. Cu toate acestea trebuie să ne închipuim că mulți dintre țăranii din Atica, oricît de aspră le-ar fi fost viața, erau totuşi mulțumiți de soarta lor.

CAPITOLUL II

# Populaţia: cetăţeni, meteci, sclavi

În Grecia antică, o cetate se defineşte nu atît prin teritoriul pe care îl ocupă, cît prin oamenii care o alcătuiesc. Graniţele între state, cînd nu sînt fixate de cursul unui rîu, rămîn vagi şi nesigure în ţinuturile de munte, *eschatiai*, acele păşuni de pe înălţimi unde nişte turme mici pasc o vegetaţie anemică. Oamenii sînt ceea ce constituie o *pólis*. Limba oficială nu spune niciodată „Atena", ci întotdeauna „atenienii" sau „poporul" sau „cetatea atenienilor".

O *pólis* clasică este „o comunitate de cetăţeni pe de-a-ntregul independentă, suverană peste cetăţenii care o compun, cimentată de cultele religioase şi condusă de legi" [1].

„Pe de-a-ntregul independentă". Într-adevăr, cetatea, cîtă vreme membrii ei au conştiinţa că aparţin unei comunităţi etnice şi culturale mai vaste, nu admite nici o legătură politică de subordonare faţă de un alt stat. Numai pentru a-şi salva preţioasa lor autonomie mai multe cetăţi, în frunte cu Atena şi cu Sparta, au respins pe barbarii conduşi întîi de Darius, apoi de Xerxes. Această pasiune sălbatică pentru independenţă, caracteristică fundamentală a Greciei antice, n-a avut numai rezultate bune, fiindcă ea a împiedicat statele greceşti să se unească în mod durabil într-o federaţie care ar fi dus la unitatea politică a întregii ţări. Fiecare cetate se teme mai mult decît de orice să

nu ajungă supusa alteia, dar se străduieşte să-şi domine vecinii : Atena, Sparta, Teba îşi vor crea astfel sisteme de alianţe (*symmachíai*), în cadrul cărora cetăţile, numite „aliate" pentru a li se menaja susceptibilitatea, vor fi practic supuse, dar dorinţa fundamentală de autonomie va face ca aceste alianţe să fie întotdeauna precare şi de scurtă durată.

„Suverană peste cetăţenii care o compun". Cetatea antică este un scop în sine, un absolut care nu lasă nici unuia dintre membrii ei prea multă libertate şi care acaparează activitatea tuturor. În acest sens, ea este esenţialmente totalitară. Acest lucru este evident în cazul Spartei. În cazul Atenei, aspectele liberale ale firii ateniene pot masca această realitate profundă, existenţa ei nu e însă mai puţin adevărată. Libertatea de gîndire şi de expresie, mai ales în privinţa zeilor, e nulă : o dovedesc procesele de impietate şi moartea lui Socrate şi e semnificativ faptul că tocmai democraţia restaurată în 403, după regimul oligarhic al Celor Treizeci, l-a silit pe Socrate să bea cucută [2]. Un cetăţean poate fi *ostracizat* chiar fără să i se reproşeze nici un delict.

„Cimentată de cultele religioase". Cei vechi nu făceau deosebirea dintre religios şi laic. Atena era cetatea zeiţei Atena, iar preoţii acestei zeiţe, ca şi preoţii tuturor celorlalţi zei, sînt magistraţi ai cetăţii. Religia, cel puţin cea oficială, face corp comun cu statul ; chiar şi unele culte celebrate prin mistere, misterele de la Eleusis de pildă, sînt patronate şi controlate de cetate. Aşa se explică de ce statul este în mod necesar intolerant, căci legăturile care îi unesc pe toţi cetăţenii săi nu sînt numai politice şi sociale, ci şi religioaşe.

„Condusă de legi". Legile, *nómoi*, determină întreaga viaţă a cetăţeanului, de la naştere pînă la moarte, chiar şi la Atena, unde totuşi rigoarea acestei aserviri este mai

puțin constantă decît la Sparta. Desigur, aceste legi au fost stabilite chiar de cetățeni sau de părinții lor (obiceiurile strămoșești, legile nescrise au tot atîta putere de constringere ca și legislația instituită prin decrete) și în acest fapt stă demnitatea de oameni liberi a grecilor, prin opoziție cu barbarii, supuşi ai unui stăpîn care poate fi nedrept sau capricios, dar această libertate grecească are de fapt limite foarte strîmte. Demaratos îi spune lui Xerxes: „Spartiații sînt liberi, dar nu sînt liberi în orice privință: ei au un stăpîn, legea, de care se tem mult mai tare decît se tem de tine supușii tăi"[3]. Iar Platon personifică aceste legi în *Criton*:

„Închipuie-ți — spune Socrate — că, în clipa în care am fi gata să evadăm (din această închisoare)... ni s-ar înfățișa Legile şi Cetatea şi ne-ar întreba: «Spune-ne, Socrate, ce ai de gînd să faci? Prin fapta pe care o pui la cale, crezi tu că faci altceva decît să lucrezi, atît cît atîrnă de tine, la pieirea noastră, a Legilor şi a întregii Cetăți? Sau îți închipui cumva că mai poate dăinui fără să se prăbușească o cetate în care sentințele date nu mai au nici o putere, ci își pierd autoritatea și efectul prin voința unei persoane private?»"[4]

Atena este o democrație directă, în care toți cetățenii, întruniți în Adunare, participă la conducerea statului. Într-adevăr, chiar dacă nu putem spune că cei vechi n-au cunoscut deloc sistemul reprezentativ de conducere, aşa cum există el în statele moderne (constituția confederației beoțiene, în forma în care a funcționat ea între 447 şi 386, pare a oferi, în măsura în care o cunoaștem, un caz tipic de conducere prin reprezentanți[5]), totuși cele mai multe dintre cetățile antice au fost conduse direct de totalitatea cetățenilor lor şi toate puterile, puterea legislativă, cea executivă şi cea judecătorească, emanau de la Adunarea poporului. Evident, o asemenea formă de guvernămînt

nu este cu putință decît în statele cu întindere mică și numai adunările locale din cantoanele elvețiene ne mai pot da astăzi o idee despre *ecclesíai* din republicile antice.

Două condiții erau necesare ca să fii cetățean și să ai dreptul de a participa la adunarea poporului : în primul rînd trebuia să fii născut dintr-un tată atenian și, cu începere de la legea lui Pericle din 451, trebuia ca și mama ta să fie ateniană ; în al doilea rînd trebuia să fii major ; major ajungeai la 18 ani, dar erai obligat să faci serviciul militar timp de doi ani, astfel încît nu puteai pătrunde în Adunare înainte de douăzeci de ani. Atenienii puteau acorda, prin decret, dreptul de cetățenie unui străin, după cum puteau retrage acest drept unuia dintre ei, pedepsindu-l cu *atimía,* adică cu pierderea drepturilor cetățenești.

Viața de toate zilele a cetățeanului atenian era dominată, în principiu măcar, de grija pe care o purta el treburilor statului. Este evident însă că țăranii din Atica — un Strepsiade, un Dicaiopolis, un Trigeu, înainte de mutarea lor forțată la oraș — nu-și puteau neglija mereu gospodăriile și munca cîmpului, mai ales în vremea semănatului și a secerișului, ca să participe la adunările de pe Pnyx. Așa se explică de ce, dintr-un total de aproximativ 40.000 de cetățeni, era suficientă prezența unui număr de 6.000 de votanți ca să se ia hotărîrile socotite drept cele mai grave [6]. Dar acest absenteism inevitabil era menținut la nivelul cel mai scăzut cu putință și acesta era desigur scopul urmărit prin măsura ca orice convocare a adunării să fie anunțată, împreună cu ordinea ei de zi *(prógramma),* cu patru zile înainte : în felul acesta, țăranii erau înștiințați din vreme.

Opinia publică este foarte aspră față de toți cei care nu arată interes pentru treburile statului și de abia la sfîr-

șitul secolului 4, după ce Atena și-a pierdut independența la Chaeroneea (în 338), una dintre școlile filosofice, cea a lui Epicur, va îndrăzni să-l îndemne pe înțelept să se ocupe numai de treburile lui personale, de propria lui fericire. Pe vremea „Maratonomahilor", nu era de conceput că fericirea individului ar putea fi disociată de bunăstarea statului. Instituirea unei indemnizații bănești pentru cetățenii prezenți la Adunare (*misthós ecclesiasticós*), în timpul războiului peloponeziac, n-a fost numai o măsură demagogică, așa cum se susține adesea pe nedrept : fără această indemnizație, cum ar fi putut oare teții, adică atenienii care trăiau din salariu, proletarii *, cum ar fi putut ei asista la ședințele adunării care durau uneori cîte o zi întreagă și se țineau de cel puțin patru ori pe lună și, în fapt, mult mai des ?

Dacă ar fi să descriem viața de toate zilele a unui european din secolul 20, am putea lăsa la o parte îndatorirea de elector, pe care el nu are prilejul s-o îndeplinească decît din cînd în cînd. Atenianul care locuia în oraș nu numai că lua parte la aceste adunări frecvente, dar mai putea fi numit, pe termen de un an, magistrat sau membru al Sfatului celor Cinci Sute (*bouleutés*) sau judecător, în care caz, firește, cea mai mare parte a timpului lui era acaparată de treburile publice. S-ar părea deci că nu ne putem lipsi aici de o descriere, fie și sumară, a angrenajelor mașinii politice ateniene ; organizarea justiției va fi tratată în capitolul IX.

Un om liber atenian nu avea datoria de a lua parte numai la Adunarea de pe Pnyx. Mai erau și adunările fratriilor, ale demelor și ale triburilor, care asigurau

* Folosit în legătură cu antichitatea clasică, termenul este, desigur, impropriu.

administrația locală. În 510, Clistene a desființat vechile subdiviziuni ale Aticei, cam în același fel în care revoluția franceză avea să înlocuiască provinciile prin departamente, și i-a împărțit pe cetățeni în zece triburi *(phylái)*. Fiecare dintre ele avea ca „patron" cîte un erou din Atica și-i purta numele : *Erechtheis* (tribul lui Erehteu), *Egeís* (al lui Egeu, tatăl lui Tezeu), *Pandionis* (al lui Pandion) etc. Fiecare trib avea terenurile sale și alegea magistrați ca să-i administreze bunurile. Putem spune același lucru și despre *deme*, care erau o subdiviziune a tribului (la origine au existat o sută de deme, cîte zece de fiecare trib, dar ulterior ele au devenit mai numeroase). Cerameicos, Collytos, Melite, Scambonidai erau deme urbane ; Acharnai, Marathon, Decelia erau deme rurale. Fiecare cetățean atenian purta în mod oficial trei nume : pe al său, pe al tatălui său (patronimul) și pe al demului său (demoticul) : Pericle, fiul lui Xanthippos, din demul Cholargéis ; Alcibiade, fiul lui Cleinias, din demul Scambonidai ; Demostene, fiul lui Demostene, din demul Paianiéa. Conducătorul demului, *démarchos,* avea funcții oarecum asemănătoare cu cele ale unui primar de astăzi ; la el se afla lista membrilor demului, registrul de stare civilă am putea spune, sau, mai bine poate, lista electorală ; el era ales de concetățenii săi pe timp de un an.

În sfîrșit, fratria este o subdiviziune a demului avînd o organizare necunoscută nouă. Numele ei ne duce cu gîndul la un grup de familii unite prin legături de sînge fiindcă el are, fără îndoială, aceeași origine ca și latinescul *frater*.

Adunările triburilor, ale demelor și ale fratriilor îl prindeau așadar pe cetățeanul atenian într-o adevărată rețea de obligații și de drepturi, dar ele aveau loc mai rar decît adunările cetății.

Prima scenă din *Aharnienii* lui Aristofan, piesă care a fost jucată în 425, înfăţişează o şedinţă a Adunării poporului. La drept vorbind este mai mult o caricatură decît un tablou fidel, dar chiar şi aşa, făcînd corecturile şi adăugirile necesare, îl putem lua pe Aristofan drept călăuză. Relatarea lui este, desigur, mai puţin completă şi mai puţin exactă decît cea a lui Aristotel, dar e cu mult mai amuzantă. Vom adăuga aici şi unele amănunte care provin din altă piesă de Aristofan, *Ecclesiázousai* — Adunarea Femeilor — al cărei titlu este el însuşi o glumă: femeile n-au avut niciodată drepturi politice în antichitate, ca atare ele nu puteau lua parte la Adunarea poporului şi nimeni, în afară de Aristofan, n-a folosit vreodată verbul *ecclesiázo* („a participa la o şedinţă a *ecclesiei)* la participiul feminin.

Dicaiopolis, eroul lui Aristofan cu care am făcut deja cunoştinţă [7], este, la început, singur pe Pnyx, la Atena. Colina numită Pnyx (adică „locul unde oamenii stau înghesuiţi, locul unde sînt mulţi oameni") era în mod normal, în secolul 5, locul de întrunire al Adunării poporului, care iniţial îşi ţinea şedinţele în Agora şi care, în secolul 4, va fi convocată de preferinţă pe băncile mai comode din teatrul lui Dionysos. Această colină se află la sud-vest de Areopag, în faţa intrării care duce spre Acropolă. Se mai văd şi astăzi, pe versantul stîncos orientat către Areopag şi Propilee, resturile unei uriaşe terase semicirculare. Acest hemiciclu, care avea un diametru de 120 m şi care putea adăposti în jur de 20.000 de persoane, se sprijină pe un zid de susţinere enorm. Tribuna oratorilor *(béma)*, săpată în stîncă, se mai păstrează încă: este un cub de piatră aşezat pe o estradă cu trei trepte, încadrat de două scări mici laterale şi mărginit de o banchetă şi de cîteva scaune joase. Din acest loc oratorii vedeau Propileele şi Partenonul şi le puteau arăta audito-

riului. Grefierii se așezau pe banchetă și pe scaune. Cubul de piatră era poate altarul lui Zeus Agoráios, altar pe care se aducea un sacrificiu la începutul fiecărei ședințe. În spatele și deasupra acestei tribune se pot vedea urmele lăsate de două loje cu bănci, săpate în stîncă, rezervate desigur președinților Adunării : în principiu prezidau cei cincizeci de pritani ai unui trib, membri ai Sfatului care formau o comisie permanentă pe durata unei zecimi dintr-un an, adică timp de aproximativ treizeci și cinci sau treizeci și șase de zile, perioadă numită pritanie. În secolul 5, președinte al Adunării era pritanul desemnat în fiecare zi prin tragere la sorți, iar numele funcției sale era *epistátes*.

Dicaiopolis își pierde răbdarea și se plictisește singur pe Pnyx și afirmă că tot ce a suferit el în trecut nu e nimic în comparație cu ce simte acum „văzînd că nu e nimeni pe Pnyx, cu toate că adunarea obișnuită *(kyría ecclesía)* fusese anunțată pentru zorii zilei“ (v. 19—20). Existau, într-adevăr, patru adunări obișnuite în fiecare pritanie, iar ședințele începeau în zori. Semnalul începerii se dădea prin *seméion*, un fel de emblemă sau de steag care fîlfîia deasupra Pnyxei [8].

Dar, în ciuda faptului că Dicaiopolis pretinde mai jos (v. 40), exagerînd în chip evident, că se făcuse aproape ora prînzului, atenienii mai stau încă în Agora din Ceramei-cos : „Oamenii noștri trăncănesc în Agora și, grămadă, fug de frînghia dată cu roșu“. În Agora era, într-adevăr, locul de întîlnire preferat al celor fără ocupație și al unei mulțimi de gură-cască. Demostene va spune : „Vă plimbați mereu întrebîndu-vă unii pe alții «ce mai nou ?»“ [9], iar autorul care a compus „Acta Apostolorum“ îi va ține isonul : „Atenienii și străinii care locuiesc la Atena nu fac nimic altceva, tot timpul, decît să spună și să asculte ce mai e nou“ [10]. Cum-îi poți sili pe acești pierde-vară să meargă

pe Pnyx ? Sclavii publici în sarcina cărora cădea poliţia oraşului blocau străzile care duceau spre Agora şi-i îndreptau pe cetăţeni în direcţia dorită întinzînd prin mijlocul drumurilor o frînghie vopsită cu cinabru : era destul de neplăcut să te trezeşti mînjit de vopsea roşie şi mi se pare de prisos să presupunem că atenienii cărora li se întîmpla una ca asta mai aveau de plătit şi o amendă ori nu mai primeau *misthós ecclesiasticós*.

Dicaiopolis adaugă : „Nici chiar pritanii nu sînt aici ; o să vină tîrziu şi-o să se îmbrîncească unii pe alţii, vă închipuiţi în ce fel !, ca să se aşeze pe prima bancă, toţi laolaltă ca un torent !" (v. 23—26). Şi puţin mai jos : „Uite-i pe pritani sosesc în sfîrşit la amiază ! Ce vă spuneam ? Uite-i cum se îmbrîncesc ca să apuce locurile din faţă !" (40—42). Am amintit mai înainte că cei cincizeci de pritani formau prezidiul adunării şi erau conduşi de epistatul lor.

Crainicul public îi zoreşte pe cetăţeni să înainteze şi să ia loc „în interiorul incintei consacrate", *cátharma* (v. 43—44). Acest cuvînt ne aminteşte şi singur că la începutul fiecărei şedinţe preoţii numiţi *peristiarchoi* sacrificau pe altar mai mulţi porci şi trasau cu sîngele victimelor, de jur împrejurul Adunării, un cerc sacru, după care crainicul rostea o rugăciune pentru zei şi pronunţa blesteme împotriva tuturor celor care ar putea încerca să înşele poporul.

Dar Aristofan, bineînţeles, de dragul piesei, scurtează şi simplifică. În realitate, preşedintele îl punea pe crainic să citească raportul Sfatului *(Boulé)* cu privire la proiectul trecut pe ordinea de zi (acest raport, prezentat ca o propunere de decret, se numea *proboúleuma)*, iar apoi cerea Adunării să hotărască, votînd prin ridicarea mîinii, dacă acceptă proiectul de decret ca atare sau dacă vrea să se

treacă la discuţii. Numai în acest ultim caz, crainicul pronunţa formula rituală care apare la versul 45 din Aharnienii: „Cine vrea să ia cuvîntul ?" Cetăţeanul care se scula în picioare se urca atunci la tribună şi îşi punea pe cap o coroană de mirt care îi dădea un caracter sacru [11].

În piesa noastră, se ridică Amphitheos. El pretinde că zeii l-au însărcinat să plece la Sparta ca să ducă tratative de pace şi se plînge că pritanii nu vor să-i acorde bani pentru acoperirea cheltuielilor de drum (*ephódia*). Pe dată, la un semn al preşedintelui, crainicul îi cheamă pe „arcaşi" (v. 54) să-l ia pe Amphitheos şi să-l dea afară. Este vorba de arcaşii sciţi care au însărcinări poliţieneşti la Adunare [12].

Dicaiopolis protestează, dar crainicul îi închide gura (v. 55—59) şi-i introduce pe ambasadorii trimişi de Atena la regele Persiei, evident pentru a-i cere sprijinul împotriva peloponezienilor, fiindcă neînţelegerile dintre greci făceau tot mai mult din Marele Rege arbitrul situaţiei. Ambasadorii, într-adevăr, raportau cu privire la misiunea lor, întîi în faţa Sfatului şi apoi în faţa Adunării, aşa cum ne-o dovedesc, de pildă, în secolul 4, cele două discursuri compuse de Demostene şi de Eschine în legătură cu ambasadele trimise la Filip. Fireşte, darea de seamă asupra ambasadei din piesa noastră este mult şarjată. Aristofan exprimă aici invidia atenienilor de rînd faţă de oamenii politici, faţă de oratorii care primeau sume mari de bani (două drahme pe zi, v. 66) pentru a face pe cheltuiala statului călătorii splendide, pe care le prelungeau cît mai mult timp. Ambasadorii au adus cu ei şi un aşa-zis trimis al Persiei, „Ochiul Regelui", însoţit de doi eunuci : pe toţi trei îi demască Dicaiopolis, dovedind că sînt atenieni. Cu toate acestea, Ochiul Regelui este invitat de Sfat la Pritaneu (v. 123—124), adică la o recepţie oferită de stat

în casa comunității ; acest obicei ne este cunoscut prin nenumărate decrete păstrate în care citim : „Poporul a hotărît ca ambasadorii să fie primiți mîine la Pritaneu, ca oaspeți ai statului".

Apoi, crainicul introduce un alt ambasador, care se întoarce de la curtea regelui Traciei, Sitalces, aliat al Atenei, și care prezintă cîțiva războinici odomanți, o mostră a armatei pe care Sitalces, spune el, o va trimite în curînd în ajutorul atenienilor. Acești străini îi șterpelesc însă lui Dicaiopolis sacul plin cu usturoi. Scos din fire, Dicaiopolis începe să strige : „Pritani, puteți să-i lăsați să se poarte în felul ăsta cu mine pe niște barbari, în propria mea țară ? Să nu mai continue ședința pentru a discuta ce soldă trebuie să le acordăm tracilor, mă opun : declar în fața voastră că s-a produs un semn ceresc *(diosemía)*, m-a atins o picătură de apă" (v. 167—171). Pe dată, crainicul anunță : „Tracii sînt rugați să se retragă și să se prezinte poimîine ; pritanii pun capăt adunării" (v. 172—173). O picătură de ploaie nu era poate de ajuns pentru a opri dezbaterile Adunării, dar este foarte adevărat că o furtună, un cutremur de pămînt, o eclipsă aveau acest efect dacă *exegeții* vedeau în ele un semn al voinței lui Zeus, o prevestire nefavorabilă. De aceea, Norii personificați le vor spune atenienilor, în altă piesă de Aristofan :

„Noi aducem mai multe servicii cetății decît toți ceilalți zei, cu toate că sîntem singurele divinități cărora nu le oferiți nici sacrificii, nici libații. Se hotărăște o expediție fără nici un sens ? Pe dată facem auzit tunetul sau vărsăm picături mărunte de ploaie. Iar apoi, cînd era să-l alegeți strateg pe tăbăcarul din Paflagonia cel urît de zei (Cleon), noi ne-am încruntat sprîncenele, ne-am dat toată osteneala și am stîrnit furtuna ; luna s-a abătut din drum, iar soarele, strîngîndu-se în sine, v-a spus că nu mai luminează dacă ajunge strateg Cleon" [19].

Adunarea putea respinge textul propus de Sfat sau îl putea modifica, aducîndu-i oricîte amendamente credea de cuviinţă. Xenofon ne povesteşte cum s-au desfăşurat două şedinţe dramatice ale Adunării, cele în care strategii victorioşi în lupta navală de la Arginuse au fost acuzaţi că n-au trimis corăbii ca să-i salveze pe marinarii atenieni naufragiaţi (în 406 î.e.n.). Dezbaterile n-au putut fi încheiate într-o singură şedinţă „căci se făcuse tîrziu şi nu s-ar fi putut zări mîinile" ridicate pentru votare *(cheirotonía)* [14]. Aşadar o şedinţă începută în zori se putea prelungi pînă în amurg. În aceste condiţii înţelegem de ce mulţi atenieni îşi aduceau, ca şi Dicaiopolis, sacul de merinde cînd veneau la Adunare.

Pritanii, care constituie prezidiul Adunării, sînt o emanaţie a Sfatului *(Boulé)*. Acest Sfat, care prevesteşte, în unele privinţe, sistemul reprezentativ al parlamentelor moderne, era format din cinci sute de membri, cîte cincizeci de fiecare trib, iar cei cincizeci de *buleuţi* dintr-un trib erau pritani, adică preşedinţi ai Sfatului, a zecea parte din durata unui an, adică timp de aproximativ treizeci şi şase de zile.

Buleuţii sînt aleşi prin tragere la sorţi „cu bobul" dintre membrii demului, demoţii, în vîrstă de peste treizeci de ani care îşi pun candidatura. Tragerea la sorţi arată voinţa zeilor. Se puneau, într-o urnă, tăbliţele cu numele candidaţilor şi, în alta, un număr egal de bobi, albi şi negri, numărul bobilor albi corespunzînd cu cel al buleuţilor care urmau să fie aleşi. Se trăgeau, în acelaşi timp, un nume şi un bob ; dacă bobul era alb, candidatul al cărui nume era scos din urnă în acelaşi timp cu bobul era ales.

Candidaţii nu erau chiar atît de numeroşi pe cît s-ar putea crede, căci cei aleşi aveau de petrecut un an întreg

în slujba statului, neglijîndu-şi treburile personale. Remunerația nu era decît de cinci oboli pe zi, pentru buleuți, iar pentru pritani de şase oboli, adică de o drahmă, ceea ce nu este prea mult, dacă ne gîndim că un lucrător bun putea cîştiga două drahme pe zi. Legea nu-i îngăduia unui atenian să fie buleut decît cel mult de două ori în viață. Cum se alegeau cîte cinci sute de buleuți pe an, iar numărul cetățenilor era de aproximativ patruzeci de mii, se înțelege că orice atenian, dacă dorea, avea mari şanse să facă parte din Sfat.

Sfatul în exercițiu îi supunea pe viitorii buleuți, după desemnarea lor, la un examen prealabil *(dokimasía)* şi, dacă examenul se termina cu bine, aceştia depuneau jurămîntul. Buleuții se întruneau în *Bouleutérion,* o clădire situată în agoraua din Cerameicos. De-a lungul întregului an, ei nu puteau fi mobilizați şi aveau locuri de onoare la teatru. Ei erau convocați la şedințe de către pritani.

Aceştia din urmă locuiau în *Sciás* sau *Thólos,* un monument rotund aşezat în imediata vecinătate a *Bouleuterionului* şi care nu se confunda cu *Prytanéion,* „vatra comună" a cetății, locul unde erau invitați atenienii sau străinii pe care poporul voia să-i cinstească, ambasadorii de pildă. Cel puțin o treime din pritani stăteau în permanență acolo, chiar şi noaptea. Epistatul lor, tras la sorți în fiecare zi, rămînea în funcție de la un apus de soare la altul şi era adevăratul şef al statului, pentru un timp foarte scurt însă. El avea în păstrare sigiliul statului şi cheile templelor în care era depus tezaurul public ; era preşedintele Sfatului şi al Adunării. Această sarcină n-o putea îndeplini decît o dată, astfel încît, din cei cincizeci de pritani, cel puțin treizeci şi şase ajungeau preşedinți (existau şi pritanii care depăşeau durata de treizeci şi şase de zile, anume în anii care aveau o lună intercalară), ceea ce înseamnă

că un atenian obişnuit, de vreme ce avea multe şanse să facă parte din Sfat, dacă o dorea, avea aproape tot atîtea să fie, o zi din viaţa lui, preşedintele republicii [15].

Pritanii sînt magistraţii supremi în stat, dar mai existau mulţi alţi magistraţi, grupaţi întotdeauna în colegii şi aproape întotdeauna în colegii formate din zece membri, cîte unul de fiecare trib. I-am amintit deja pe *astinomi*, *agoranomi* şi *metronomi* [16]. Magistraţii financiari erau numeroşi : *poletái* (funcţionarii care se ocupau de adjudecarea bunurilor scoase la licitaţie), *práctores* (perceptori), *apodéctai*, *colacrétai* şi *vistiernicii Atenei* (însărcinaţi, toţi, cu păstrarea şi gestiunea fondurilor publice), *hellenotamíai* („vistiernici ai grecilor"), care percepeau tributul de la oraşele aliate etc.

Printre funcţionarii civili, cei mai importanţi erau arhonţii, iar printre funcţionarii militari, strategii.

Numărul neobişnuit al arhonţilor (nouă) se explică prin faptul că această magistratură este cea mai veche, cu mult anterioară lui Clistene şi iniţiativei sale de a împărţi Atica în zece triburi. Oricum, colegiul arhonţilor îşi asocia un secretar, ceea ce făcea ca numărul membrilor săi să se ridice la zece, astfel încît arhonţii şi secretarul lor se puteau ocupa fiecare de cîte un trib, în împrejurări ca repartizarea heliaştilor la tribunale, de pildă, operaţie foarte complicată, descrisă de Aristotel [17]. Ei aveau, de altfel, funcţii foarte variate : arhontele eponim, de la care îşi lua numele anul, avea în grijă litigiile de familie, mai ales moştenirile, precum şi unele sărbători religioase, cum ar fi Marile Dionisii. Arhontele rege a moştenit funcţiile religioase şi judiciare ale vechiului rege. *Polemarhul*, la origine comandant suprem al armatelor, avea în grijă procesele referitoare la meteci * şi la străini şi organiza fu-

* Vezi pag. 57.

neraliile naţionale care se făceau pentru cetăţenii căzuţi în luptă pe pămînt străin. În sfîrşit, cei şase *thesmothétai* erau păzitorii legilor.

Arhonţii, întocmai ca majoritatea celorlalţi magistraţi, erau desemnaţi prin tragere la sorţi. Procedeul era analog cu cel pe care l-am descris mai sus în legătură cu tragerea la sorţi a buleuţilor. Cei zece *strategi* erau însă aleşi de adunarea poporului, cîte unul din fiecare trib ; ei puteau fi realeşi de un număr indefinit de ori. Într-adevăr, atribuţiile lor cereau o asemenea competenţă, încît numirea lor nu putea fi lăsată în voia sorţii şi era în interesul tuturor ca cei care-şi dovediseră priceperea să poată sluji statul în continuare. Ei erau însărcinaţi, în esenţă, cu apărarea naţională şi comandau armatele şi flotele aflate în campanie. Ei discutau în numele statului clauzele tratatelor şi puteau cere pritanilor să convoace adunarea. Se ştie că Pericle a condus statul timp de mulţi ani fără să aibă nici o altă însărcinare oficială, mulţumindu-se doar să fie unul din cei zece strategi.

Mare era neîncrederea democraţiei faţă de toţi cei cărora le delega o părticică de putere. Numărul magistraţilor, grupaţi întotdeauna în colegii, era o primă precauţie. Ca şi buleuţii, magistraţii nu intrau în funcţie decît după ce treceau printr-o cercetare minuţioasă, *dokimasía*, care privea atît moralitatea, cît şi competenţa lor. Fiecare magistrat depunea jurămînt şi putea fi oricînd destituit printr-un vot al *ecclesiei*, ba chiar putea fi condamnat la moarte, cum au fost condamnaţi, în 406, strategii care învinseseră în faţa insulelor Arginuse. La ieşirea din funcţie, orice magistrat trebuie să dea socoteală, în amănunţime, de actele sale *(éuthyna)*. În sfîrşit, orice om politic care, exersînd unele funcţii, a atras asupra lui bănuiala că ar fi prea ambiţios, putea fi lovit de ostracism, adică de un exil

pe termen de zece ani, printr-un vot al adunării poporului, fără să se fi formulat împotriva lui nici un cap de acuzare.

Dacă atenienii puteau consacra o parte atît de însemnată din timpul lor treburilor politice ale cetății, e numai pentru că mulți dintre ei puteau lăsa orice activitate economică în seama celorlalte două clase ale societății : metecii și sclavii.

Cetatea antică, o spuneam la începutul acestui capitol, este totalitară : totalitară față de membrii ei, cărora le îngrădește în mare măsură libertatea individuală, dar mult mai totalitară față de străini, pe care-i considera *a priori* ca pe niște dușmani. Străinul care trăiește într-o cetate grecească este cel mai adesea un prizonier de război, un sclav. La Sparta se practica periodic expulzarea străinilor (*xenelasía*). Atena era mai liberală și a îngăduit multor greci neatenieni să trăiască pe pămîntul ei și să se bucure aici de drepturi apreciabile. Acești străini cu domiciliul într-o cetate care nu era a lor se numeau *meteci* („cei care locuiesc împreună cu"). Nu trebuie să ne mirăm deloc că acest cuvînt, ca și cuvîntul „barbari" care-i denumea pe non-greci, a păstrat de-a lungul veacurilor o valoare peiorativă, ușor de explicat prin orgoliul național al fiecărei cetăți. Majoritatea metecilor din Atena sînt greci, dar există printre ei și fenicieni, frigieni, egipteni și chiar arabi.

Metecii erau numeroși la Atena în secolul 5 : numărul lor era cam jumătate din cel al cetățenilor, deci circa douăzeci de mii. Ei erau supuși la aproape toate obligațiile financiare ale cetățenilor, și mai ales la *liturgii* (servicii publice), cum ar fi, de pildă *choregía* pentru sărbătoarea Leneenelor (erau datori, adică, să întrețină și să instruiască pe cheltuiala lor un cor dramatic pentru această sărbătoare, atunci cînd îi desemna arhontele), dar erau scutiți de *trierarhie*, fiindcă această sarcină comporta comanda unei corăbii de război. Metecii plătesc și o taxă specială, la drept

vorbind foarte mică, numită *metóikion:* douăsprezece drahme pe an pentru bărbaţi şi şase pentru femei, adică salariul pe şase şi respectiv trei zile de muncă. Metecii nu erau primiţi în rîndurile *efebilor*, dar puteau frecventa gimnaziile publice (la care sclavii nu aveau acces) ; ei serveau în armata ateniană, ca hopliţi sau ca soldaţi în infanteria uşoară, şi mai ales în flotă, ca vîslaşi ; pe uscat, ei contribuiau în special la apărarea teritorială a Aticei. Căsătoriile între cetăţeni şi meteci erau, desigur îngăduite de lege, dar, cu începere din 451, nici măcar fiul unui atenian şi al unei metece nu avea drept de cetăţenie, cu atît mai puţin fiul unui metec şi al unei ateniene. Metecii puteau dobîndi bunuri mobiliare şi puteau fi stăpîni de sclavi, dar nu puteau avea case sau pămînturi, dacă nu obţinuseră în chip excepţional acest drept *(énctesis)*. De obicei, dreptul numit *énctesis* era însoţit de un alt privilegiu, *isotéleia*, care, din punct de vedere financiar, ştergea orice deosebire între metec şi cetăţean.

În justiţie, metecii puteau fi supuşi la tortură, dar această dispoziţie a legii nu era aplicată niciodată. În faţa tribunalelor, ei erau reprezentaţi de un cetăţean care era patronul lor, *prostátes*. Ucigaşul unui metec putea fi condamnat la exil, dar nu la moarte, ca ucigaşul unui cetăţean : aşadar, legea nu punea exact acelaşi preţ pe viaţa unuia şi pe a celuilalt. Bunurile metecilor erau însă protejate de arhontele polemarh, care avea în grijă toate litigiile referitoare la ei. Metecii puteau celebra nestingheriţi cultele ţării lor de origine şi se puteau uni în asociaţii religioase numite *thíasoi*, iar divinităţile străine introduse de ei, zeiţa tracă Bendis sau Maica din Frigia, recrutau mulţi adepţi chiar printre atenieni. Metecii erau invitaţi să ia parte şi la celebrarea unor sărbători oficiale, ca *Hepháisteia* sau *Panateneele*, la care participau alături de aliaţii Atenei şi de *cleruhi* (cetăţeni care-şi au reşedinţa într-o

colonie ateniană). La Atena, ei se bucură deci de un regim destul de blînd, cel puțin în comparație cu atitudinea pe care o au față de ei Sparta și multe alte cetăți grecești, și nu e de mirare că Tucidide i-a putut atribui lui Pericle fraza : „Cetatea noastră este deschisă tuturor ; nici o lege nu-i alungă pe străini, nici nu-i lipsește de învățătura sau de spectacolele care există la noi“[18].

Metecii erau repartizați între diferitele deme ; din punct de vedere administrativ, ei erau deci înglobați în populația ateniană, dar ei nu aveau, firește, nici un drept politic. Ei puteau exersa unele funcții publice, dar numai din cele minore, cum ar fi cea de crainic, de medic public, de arendaș al impozitelor sau de antreprenor de lucrări publice. Cei mai mulți dintre ei lucrau în industrie sau comerț, exersînd profesiile pe care astăzi le numim liberale.

Numărul metecilor era ridicat în artizanat și în industrie, mai ales în domeniul țesătoriei, al tăbăcăriei și al pielăriei, al ceramicii și al metalurgiei. În prelucrarea metalelor se pare că ei au avut, de fapt, un adevărat monopol. Siracuzanul Kephalos, pe care Platon ni-l înfățișează la începutul *Republicii* ca pe un bătrîn simpatic, bogat și înțelept în același timp, conducea la Atena o fabrică de arme ; el este tatăl oratorului Lysias.

Metecii ocupă primul loc și în comerț, atît în cel cu amănuntul, cît și în cel cu ridicata. Ei sînt vînzători de textile, de legume și de grîne, dar sînt și mari negustori și importatori. Mai ales ei armează corăbiile care aduc la Atena lemnul din Macedonia, foile de aur din Orient, cerealele și peștele sărat din Pontul Euxin. Cea mai mare întreprindere de conserve din Atena este cea a lui Chairephilos și a fiilor săi ; Chairephilos va obține dreptul de cetățenie și va consacra la Delfi un ex-voto cu această dedicație : „Ca urmare a unui legămînt, Chairephilos fiul

lui Pheidon, atenian, a adus această ofrandă lui Apolon Pitianul". Noi însă ştim din alte izvoare că Chairephilos nu era atenian din naştere [19]. Cei mai importanţi bancheri (*trapezitai*) din Atena sînt meteci sau foşti sclavi care, o dată eliberaţi, au dobîndit statutul de meteci.

Mulţi meteci, ajungînd înstăriţi sau chiar bogaţi datorită activităţii lor economice, le asigură fiilor lor o educaţie foarte îngrijită, fapt care le va îngădui acestora să se remarce în meseriile de artist, medic, orator : de exemplu, fabricantul de arme Kephalos, originar din Siracuza, pe care l-am mai amintit, l-a crescut pe fiul său Lysias în tovărăşia copiilor din cele mai de seamă familii ateniene, iar acesta a ajuns un orator celebru. Pe de altă parte, mulţi oameni talentaţi, care dobîndiseră deja o faimă în propria lor ţară, veneau la Atena, atraşi de strălucirea ei incomparabilă şi de consacrarea pe care o putea găsi aici talentul lor, şi adesea rămîneau definitiv în cetate. Aşa s-a întîmplat cu marii pictori Polygnotos din Thasos, Zeuxis din Heracleea şi Parrhasios din Efes. Părintele medicinii, Hipocrate din Cos, s-a bucurat de un mare succes la Atena, iar părintele istoriei, Herodot din Halicarnas, a făcut lecturi publice (astăzi le-am numi conferinţe) şi a petrecut mulţi ani aici, înainte de a pleca în Italia meridională, ca participant la colonia panelenică întemeiată la Thourioi, din iniţiativa lui Pericle şi sub conducerea atenienilor.

Pericle, pe care l-am putea crede xenofob din cauz legii pe care a dat-o în 451 pentru a stăvili extinder dreptului de cetăţenie, este el însuşi înconjurat de meteci : profesorul său, Anaxagoras din Clazomenai şi tovarăşa sa de viaţă, Aspasia din Milet. Arhitectul Pireului, Hippodamos din Milet, şi astronomul Phaeinos, profesorul lui

Meton *, sînt și ei tot meteci. Cît despre „sofiști", savanți sau profesori de elocință, care vin în trecere la Atena și uneori rămîn aici, pe ei îi cunoaștem datorită lui Platon, dușmanul lor : Protagoras vine din Abdera, în Tracia ; Gorgias, din Leontion, în Sicilia ; Prodicos, din insula Ceos ; Hippias, din Elis. Printre „cei zece oratori" atenieni socotiți ca cei mai mari, trei sînt meteci : Isaios din Chalcis, Deinarchos din Corint și Lysias, fiul siracuzanului Cephalos. Datorită averii sale, Lysias va juca chiar un oarecare rol în restaurarea democrației în 403 și va fi atunci pe punctul de a obține dreptul de cetățenie, ca și Chairephilos. Îl merita cu prisosință căci discursurile sale sînt considerate drept cel mai strălucit model de proză atică.

Nu încape nici o îndoială că metecii au contribuit din plin la puterea economică și la prestigiul intelectual și artistic al Atenei. Cu toate acestea, Platon nu avea încredere în ei și ar fi vrut să li se îngrădească activitatea. Putem presupune că această atitudine îi era dictată de admirația lui pentru constituția Spartei, cetatea xenofobă prin excelență, dar un alt atenian, mai realist, un om entuziasmat și el de instituțiile lacedemoniene, îi sfătuia totuși pe atenieni să acorde, în propriul lor interes, încă și mai multe înlesniri metecilor. Este vorba de Xenofon. Acest om, care a trăit un timp atît de îndelungat departe de țara și care a luptat împotriva ei, ne apare întrucîtva ca un ecursor al cosmopolitismului din epoca alexandrină. Prența și activitatea intensă a atîtor meteci, ca și loialitatea statornică față de cetatea care îi primise, aveau să egătească la Atena atmosfera pentru această tendință iversalistă ; dar ea intra în opoziție — și Platon o înțelegea foarte bine — cu totalitarismul fundamental al ce-

* Astronom și geometru atenian. A realizat o importantă reformă a calendarului, în anul 433/432.

tății grecești. Atitudinea practică a atenienilor față de meteci era un compromis onorabil între principiile lor politice tradiționale și firea lor mai curînd liberală.

Metecul care nu mai plătește taxa numită *metóikion* sau care încearcă să obțină prin fraudă dreptul de cetățenie este făcut sclav, comportare care amintește de atitudinea inițială a cetății grecești față de străini. Metecii nu făceau singuri toată treaba și am văzut mai sus că mulți dintre ei erau antreprenori, patroni care supravegheau munca lucrătorilor. Acești lucrători erau în primul rînd sclavii.

Marii filosofi din secolul 4 au acceptat sclavia ca pe un fapt și n-au protestat cîtuși de puțin împotriva nedreptății pe care ea o reprezintă. Singura recomandare pe care o face Platon în *Legile* este ca grecii să nu devină sclavi și ca sclavii să fie bine tratați și vom vedea că, scriind aceste lucruri, el se lasă călăuzit de atitudinea plină de omenie pe care o aveau cei mai mulți dintre compatrioții săi față de propriii lor slujitori. Aristotel însă, în capitolele 1 și 2 din cartea I a Politicii, se arată mult mai dur. El vorbește de oamenii care pretind că „numai legea stabilește deosebirea dintre omul liber și sclav și adaugă că această deosebire e nedreaptă fiindcă e rezultatul violenței (mai ales a violenței pe care o constituie războiul)", dar el este departe de a împărtăși această părere, care începuse deja să se răspîndească, pe vremea lui :

„Există în rîndul oamenilor, scrie el, indivizi la fel de lipsiți de valoare, în comparație cu alții, pe cît e trupul față de suflet sau animalul față de om ; cel mai bun lucru care se poate face cu ei este să li se folosească forța trupului. Acești indivizi sînt hărăziți prin însăși natura lor să fie sclavi fiindcă nimic nu li se potrivește mai bine decît să asculte."

Aristotel scrie chiar :

„Războiul este întrucîtva un mijloc legitim de a-ţi procura sclavi fiindcă el este ca o vînătoare, justificată în cazul animalelor sălbatice şi al oamenilor care, născuţi pentru a asculta de alţii, nu vor să li se supună."

Vînătoarea de sclavi se practica într-adevăr în Laconia şi purta numele de *cryptéia*. Aristotel înţelege însă foarte bine că singura justificare a sclaviei este necesitatea existenţei ei, de vreme ce întreaga viaţă economică a cetăţii greceşti se bazează pe munca sclavilor.

„Dacă fiecare unealtă ar lucra singură, la o poruncă, dacă suveicile ar ţese singure, dacă *plectrul* ar cînta singur la liră, atunci antreprenorii s-ar putea lipsi de lucrători şi stăpînii s-ar putea lipsi de sclavi."

Homer îşi închipuise deja, în lumea zeilor, nişte „roboţi" miraculoşi fabricaţi de Hephaistos : nişte trepiede care „pe rotiţele lor de aur intră singure în palatul unde se adună zeii şi apoi se întorc la el" şi mai ales două fete tinere, lucrate din aur, care îl slujesc şi care-l sprijină cînd merge şchiopătînd din greu ; în fierăria lui, foalele lucrează singure şi-i ascultă poruncile [20]. Se poate spune deci că grecii presimţiseră ceea ce numim noi astăzi „automatizarea", tot aşa cum aripile lui Icar prevesteau, de eparte, avionul, dar ei nu aveau la dispoziţie decît braţele sclavilor lor.

Prima sursă de sclavi este tot războiul, ca şi în epoca merică. Războinicul învins căruia i se cruţă viaţa de-e sclavul învingătorului lui şi rămîne în stăpînirea stuia dacă familia lui nu poate plăti o răscumpărare po-ivită. Cînd este cucerit un oraş, toţi locuitorii care nu sînt ucişi sînt făcuţi sclavi : în această situaţie se află Hecuba, Andromaca, Casandra. Pirateria procură şi ea mulţi sclavi : Eumeu povesteşte în O d i s e e a cum l-au răpit din palatul atălui său nişte piraţi fenicieni, negustori şi hoţi de copii

în același timp. În secolul 5, dacă talasocrația* Atenei a eliminat practic pirații, războaiele în schimb sînt aproape neîntrerupte. Tucidide, de pildă, după ce reproduce tragicul dialog dintre atenieni și locuitorii micii insule Melos, vinovați doar de-a fi vrut să rămînă neutri, ne povestește pe scurt cum a fost cucerită insula de o escadră ateniană și încheie astfel : „Atenienii i-au ucis pe toți melienii în stare să poarte armele și au luat în sclavie femeile și copiii“ [21]. Și melienii erau tot greci !

Și în timp de pace, sursele de sclavi sînt destul de numeroase. La barbari și chiar în Grecia (dar nu în Atica, cu începere de la Solon), tatăl are dreptul să-și vîndă copiii. Negustorii de carne vie mergeau mai ales în Tracia, în Caria și în Frigia, căci sclavii proveniți din aceste trei țări sînt deosebit de numeroși. Chiar și la Atena, un tată care, din egoism sau din cauza sărăciei, nu voia să-și crească copilul avea dreptul să-l „expună“ imediat după naștere, putea adică să-l lase pe o grămadă de gunoi ; copilul nou născut pierea sau, dacă-l lua cineva (așa cum s-a întîmplat cu Oedip și cu alți eroi), ajungea sclav. Proletarul care nu găsește de lucru și e muritor de foame poate să se vîndă pe sine ca sclav unui stăpîn care-i va da de mîncare. Ni se povestește chiar că un medic, Menecrates din Siracuza, nu accepta să îngrijească pe unii bolnavi, aflați într-o stare disperată, decît cu o condiție: aceștia se angajau să devină sclavii lui dacă se vindecau [22]. Debitorul insolvabil era vîndut ca sclav (dar nu la Atena, cu începere de la Solon), iar prețul obținut din vînzare i se dădea creditorului.

Filosoful Platon a avut parte de o întîmplare foarte neplăcută în anul 388 î.e.n. : se dusese în Sicilia, la curtea

* Termen de origine grecească desemnînd stăpînirea absolută a mărilor.

tiranului Dionysios al Siracuzei și, căzînd în disgrație, a fost urcat cu sila pe o corabie lacedemoniană, iar căpitanul corăbiei l-a vîndut ca sclav la Egina ; din fericire, Platon a fost răscumpărat de un om din Cirene, care l-a redat prietenilor și filosofiei. Și în Atica, la țară sau chiar în plin oraș, se întîmpla să fie răpiți de *andrapodistái* (cei care răpesc persoane de condiție liberă) copiii sau adolescenții, de vreme ce, la Atena, o lege stabilea pedeapsa pentru acest delict.

Principalele tîrguri de sclavi se aflau la Delos, la Chios, la Samos, la Bizanț și în Cipru. În Atica existau două : unul la Sunion, pentru a aproviziona cu mînă de lucru minele de la Laurion, situate în apropiere, celălalt la Atena, în Agora. Ele se țineau la fiecare lună nouă, iar vînzarea se făcea prin licitație. Prețul sclavilor a variat mult în funcție de epocă, depinzînd bineînțeles și de calitățile și competența fiecăruia dintre ei. Prețul de răscumpărare a prizonierilor de război era, în secolul 5, de aproximativ două mine, adică o sută de drahme ; el s-a ridicat pînă la cinci mine către sfîrșitul secolului 4. Un muncitor necalificat costă în jur de două mine ; femeile, de obicei, costă ceva mai mult, dar un muncitor calificat poate valora între trei și șase mine.

Printre sclavi se face deosebirea între cei născuți în casă și cei cumpărați. Ar fi greșit să credem că stăpînii încurajau legăturile dintre sclavi — care nu sînt socotite ca adevărate căsătorii *(gámoi)* — pentru a-și procura la preț ieftin „șeptel uman", căci copiii aveau nevoie de hrană timp de mulți ani înainte de a deveni, la rîndul lor, „productivi". Stăpînii le îngăduiau sclavilor buni să întemeieze o familie în primul rînd ca să-și asigure devotamentul lor. În Economicul lui Xenofon, Ischomachos spune :

„I-am arătat tinerei mele soţii apartamentul femeilor despărţit de cel al bărbaţilor printr-o uşă pe care o ţineam încuiată pentru ca nimeni să nu ia nimic fără voie şi pentru ca sclavii să nu aibă copii fără îngăduinţa noastră. Căci sclavii buni, dacă au copii, de obicei dau dovadă de mai mult devotament, în timp ce sclavii răi, după ce-şi găsesc o pereche, fac răul cu mai multă uşurinţă“ [23].

La ţară, dacă nu ţinem seama de minele de la Laurion, sclavii erau destul de puţini la număr, fiindcă micii proprietari *(autourgói)* nu erau suficient de bogaţi ca să poată ţine mulţi sclavi. Proprietarii înstăriţi, cum era Ischomachos, aveau mai mulţi sclavi, conduşi de un vechil, tot sclav şi el. Dealtfel, micii cultivatori puteau să închirieze sclavi pentru muncile de sezon, căci uneori cetăţenii şi metecii bogaţi îşi investeau banii în cumpărarea şi întreţinerea mîinii de lucru servile pe care o închiriau apoi pentru perioade de timp determinate.

Desigur industria foloseşte cel mai mare număr de sclavi : minele de la Laurion, unde se extrage plumbul argentifer, în sudul peninsulei Atica, utilizează peste zece mii de sclavi şi poate chiar, în unele epoci, aproape douăzeci de mii.

„O tehnică defectuoasă îi silea să lucreze cu unelte rudimentare, în galerii strîmte, luminate de opaiţe care fumegau. Afară, într-un peisaj pustiit — căci minereul, amestecat cu sulf, scoate la topire vapori care distrug vegetaţia — ei erau cazaţi în tabere sordide, fără familii, ca să nu se facă cheltuieli de întreţinere în plus“ [24].

Dar o asemenea concentrare a mîinii de lucru pare să fie un caz unic în Atica. Pentru celelalte ramuri ale industriei nu cunoaştem nici un atelier care să fi folosit mai mult de 120 de sclavi, cifră pe care o atingea fabrica de arme a metecului Kephalos, tatăl lui Lysias.

Comerţul atenian, atît de înfloritor, avea şi el nevoie de multă mînă de lucru, mai ales la Pireu, pentru încărcarea şi descărcarea corăbiilor ; aceşti „docheri" erau desigur, în marea lor majoritate, sclavi. În domeniul bancar cunoaştem, datorită discursurilor lui Demostene, cazul a doi sclavi cărora stăpînii le-au dat posturi de încredere şi care au ajuns să aibă o situaţie importantă. Un anume Pasion, funcţionar la o bancă, s-a remarcat prin munca şi priceperea sa în afaceri într-atît încît stăpînul său l-a eliberat ; mai tîrziu, lui Pasion i s-a ivit prilejul de a face servicii statului, prin intermediul fondurilor de care dispunea, şi el a obţinut chiar dreptul de cetăţenie, ceea ce se întîmpla foarte rar unui om de provenienţă servilă. La moartea lui, în 370, Pasion a lăsat în urmă o văduvă şi doi fii, unul în vîrstă de 24 de ani, celălalt de zece. Cum nu avea încredere în talentele financiare ale fiului mai mare, care se pricepea mult mai bine să cheltuiască banii decît să-i cîştige, Pasion a dispus prin testament ca banca precum şi o fabrică de scuturi care era tot proprietatea lui să fie administrate de un funcţionar credincios, Phormion, care era tot un fost sclav eliberat ; Pasion a mai hotărît şi ca Phormion să se căsătorească cu văduva sa şi să devină tutorele celui mai mic dintre fiii săi. Bineînţeles, acest testament a fost atacat în justiţie de fiul cel mare al lui Pasion [25]. Acest exemplu ilustrează modul cum unii sclavi plini de talent puteau atinge poziţii de invidiat.

La oraş, treburile gospodăriei erau făcute în mod normal de sclavi. Un cetăţean extrem de bogat, cum era omul politic Nicias, avea numai el singur peste o mie de sclavi, dintre care pe cei mai mulţi îi închiria fiindcă nu-i putea folosi el pe toţi, fireşte. Din cîte spune Platon, un atenian înstărit are, în mod normal, vreo cincizeci de sclavi.

Atenianul obişnuit pare să fi avut vreo zece : portarul, bucătarul, „pedagogul“ care duce copiii la școală și-i supraveghează și, în sfîrșit, femeile care curăță prin casă, aduc apa, macină grăunțele cu rîșnița, torc și țes după poruncile stăpînei lor. Mulți atenieni săraci n-aveau însă nici un sclav. Este cazul „Invalidului“ lui Lysias care trebuie că era bărbier sau cizmar, nu se știe precis, și care afirmă : „Am o meserie, dar ea nu-mi aduce cine știe ce cîștig ; îmi vine greu să lucrez singur și încă nu mi-am putut cumpăra un sclav care să-mi țină locul“ [26].

În sfîrșit, statul este el însuși proprietar de sclavi, ca și sanctuarele care dețin *hieródouloi* *. Dintre sclavii publici, îi cunoaștem în primul rînd pe aprozii care lucrează la *ecclesía*, la *boulé*, la tribunale și pe lîngă diferiți magistrați ; angrenaje indispensabile ale mașinăriei statului, ei formează de fapt birourile administrației ateniene. Mai există și călăii (de pildă slujitorul Celor Unsprezece care pregătește cucuta și i-o aduce lui Socrate), măturătorii, lucrătorii de la monetăria care bate piesele de o drahmă și, în sfîrșit, agenții de poliție, adică arcașii sciți. Nu trebuie să se confunde acest corp de polițiști, înființat în 476, cu trupele auxiliare ateniene, înarmate și ele tot cu arcuri. Așa cum am văzut, acești sciți, cumpărați de către stat, păstrau ordinea pe străzi și în Agora, la Adunare și în tribunale. Ei erau în număr de o mie, iar tabăra lor se afla pe Areopag, de unde le era ușor să supravegheze Agoraua și orașul [27].

Teoretic, sclavii, cei publici ca și cei care aparțineau particularilor, erau lipsiți de orice drept. Din punct de vedere legal ei erau considerați ca niște obiecte, niște bunuri mobiliare care puteau fi vîndute, închiriate sau lăsate

* Sclavi aparținînd unor sanctuare.

zălog. Ei nu au deloc personalitate juridică şi nici măcar nu pot depune mărturie în faţa tribunalelor, dar adesea stăpînul de sclavi implicat într-un proces cerea să fie torturaţi sclavii lui pentru ca mărturisirile lor să confirme spusele sale. Legăturile dintre sclavi n-au nici un caracter juridic şi trebuie să primească încuviinţarea stăpînului care rămîne apoi proprietarul copiilor. Sclavul care fuge este pedepsit cu asprime şi însemnat cu fierul roşu.

Nu încape îndoială că la Sparta sclavii, cărora li se spune hiloţi, aveau o situaţie îngrozitoare : instituţia numită *cryptéia* şi anecdota cu privire la hilotul beat sînt semnificative în această privinţă. Este deci uşor de înţeles de ce au profitat hiloţii de neorînduiala provocată de cutremurul din 464 î.e.n. pentru a se răscula. La Atena însă, obiceiurile şi, cu timpul, chiar şi legile au devenit treptat tot mai blînde. Sclavul care fuge de la un stăpîn neomenos se poate refugia într-un sanctuar, cel al lui Tezeu sau cel al Eriniilor ; în acest caz, el se află sub protecţia dreptului de azil, iar stăpînul lui este obligat să-l scoată la vînzare. Mai mult decît atît, pe sclav, ca şi pe omul liber, legea îl apără de ofensele grave sau de actele de violenţă *(díke hýbreos)* : ea îi dă chiar şi sclavului un *synégoros*, adică un fel de avocat, în orice litigiu privind eliberarea lui. Peculiul, suma de bani pe care o putea strînge un sclav, aparţinea stăpînului lui, dar acesta, foarte adesea, îl lăsa pe sclav să se bucure de ea.

Sclavii tineri, cei născuţi în casă, nu primeau în mod obişnuit nici o instrucţie. Ei nu se puteau duce la gimnazii, căci acestea erau deschise numai oamenilor liberi şi copiilor lor. Sclavii cumpăraţi erau însă primiţi la Atena cu un ritual menit să-i încorporeze în familie : ei erau puşi să se aşeze lîngă vatră, iar stăpîna casei lăsa să cadă peste capul lor smochine, nuci şi dulciuri [28]. În acelaşi timp li

se dădea şi un nume. Această ceremonie nu e lipsită de analogii cu ceremonia căsătoriei şi cu cea a adopţiunii : sensul ei este desigur să arate că noul venit, străin pînă în acea clipă, devine din acel moment un membru al familiei şi împărtăşeşte credinţele ei religioase. De aceea sclavul era de faţă la rugăciuni şi lua parte la sărbători... Din această pricină, sclavul trebuia să fie înmormîntat la un loc cu membrii familiei [29], aşa cum am văzut că se întîmplă în cimitirul din Cerameicos. Sclavii care sînt greci de neam se puteau iniţia în misterele de la Eleusis. Odată eliberat, sclavul nu este scutit de toate obligaţiile faţă de familia fostului său stăpîn, căci legăturile religioase se menţin.

Situaţia sclavilor aflaţi în stăpînirea unor particulari pare să fi fost, în general, suportabilă la Atena. Cît despre sclavii publici, ei au, la urma urmelor, o viaţă de funcţionari mărunţi ; ei locuiesc unde vor (cu excepţia arcaşilor sciţi), primesc un salariu, iar legăturile dintre ei sînt îngăduite. De asemenea, mulţi dintre sclavii folosiţi în comerţ sau industrie îşi puteau alege singuri domiciliul, după cum puteau administra ei înşişi o întreprindere. Din punct de vedere legal, profitul aparţinea în întregime stăpînului, dar acesta găsea deseori că e mai avantajos pentru el să-i „intereseze“ în afacere, lăsîndu-le un anumit procent. În felul acesta au ajuns la o situaţie înfloritoare Pasion şi succesorul său Phormion [30].

Teatrul, şi mai ales comedia, oglindeşte importanţa dobîndită de sclavi în viaţa de toate zilele. În *Broaştele*, Aristofan îl prezintă pe Xanthias ca pe un om înzestrat cu toate calităţile şi în primul rînd cu priceperea şi curajul care-i lipsesc stăpînului lui, zeul Dionysos. În *Plutos*, sclavul Carion este cel care trage toate iţele şi se ştie prea bine cît de mare va ajunge rolul sclavului descurcăreţ, şiret,

neobrăzat, numit adesea Daos, în comedia nouă, la Menandru.

Dar cel puțin două categorii de sclavi erau cu totul nefericiți : cei folosiți în mori ca să învîrtă piatra și să macine grăunțele și cei de la Laurion, minerii despre care am mai vorbit. Deseori stăpînul care voia să pedepsească un sclav îndărătnic sau necinstit îl trimitea la moară sau la mină. În timpul războiului peloponeziac, incursiunile pe care le făceau lacedemonienii în Atica le-au îngăduit sclavilor de la Laurion să fugă în masă și să se împrăștie prin zonele de cîmpie, unde au instituit o adevărată teroare.

*

În secolul 5, Atena număra în jur de 40.000 de cetățeni și 20.000 de meteci. Dacă adăugăm la aceste cifre numărul femeilor și al copiilor din ambele categorii constatăm că populația liberă se putea ridica la circa 200.000 de persoane. Iar sclavii erau cel puțin încă o dată pe atît, cu toate că numărul lor nu poate fi evaluat nici măcar cu aproximație. Se poate să fi fost vreo 300.000 sau chiar mai mulți.

Vedem așadar că din totalul unei populații de o jumătate de milion de persoane, cîte trăiau în Atica, numai două cincimi erau oameni liberi. Cît despre oamenii care aveau drepturi politice și participau la conducerea cetății, ei nu formau decît o mică minoritate. N-ar trebui să uităm niciodată acest lucru atunci cînd vorbim despre democrația grecească.

N-ar trebui să uităm nici că grecii din epoca clasică au moștenit din epoca anterioară disprețul pentru munca servilă, adică pentru activitatea lucrătorului care își capătă

de la altcineva salariul şi hrana. În special comerţul era privit cu ochi răi şi de aceea atenienii îl lăsau atît de uşor în seama metecilor [31]. Se ştie că Lacedemona îi oprise de la orice activitate economică pe „Egali“, adică pe spartiaţii cu drepturi depline, care trăiau din venitul adus de lotul lor inalienabil de pămînt, pe care-l cultivau hiloţii. La Atena, e adevărat, exista încă de la Solon o lege care nu le îngăduia cetăţenilor să trîndăvească *(díke argías)*. Plutarh ne povesteşte următoarea anecdotă :

„Un spartiat care se afla la Atena într-o zi cînd lucrau tribunalele a aflat că tocmai fusese condamnat pentru trîndăvie un cetăţean şi că acesta se întorcea acasă foarte abătut împreună cu prietenii lui care erau la fel de trişti ca şi el şi care-i împărtăşeau durerea ; spartiatul i-a rugat atunci pe oamenii care erau cu el să-i arate şi lui pe acest bărbat «condamnat pentru că trăise ca un om liber», într-atît erau de convinşi lacedemonienii că numai sclavii se cuvine să exercite o meserie şi să muncească pentru a cîştiga bani“ [32].

Lacedemonienii nu erau singurii care gîndeau astfel şi părerile lor în această privinţă erau împărtăşite de mulţi oameni, chiar şi la Atena, în ciuda legii lui Solon.

Adevărul este că munca manuală este în ochii grecilor o activitate inferioară, nedemnă de un om liber. Platon şi Aristotel consideră că fabricarea *(póiesis)* unui obiect oarecare şi chiar crearea unei opere de artă sînt îndeletniciri de mîna a doua ; înţeleptul nu trebuie să se ocupe decît de *práxis* şi de *theoría*, adică, pe de o parte, de treburile politice şi de conducerea statului, pe de alta, de studiul filosofiei [33].

În mitul din dialogul F e d r u, Platon aşează modurile de viaţă în funcţie de valoarea lor, pe nouă trepte : ţăranul şi meşteşugarul stau pe treapta a şaptea şi se ridică

numai deasupra demagogului şi a tiranului care sînt, în ochii filosofului, pacostea cea mai mare şi oamenii cei mai vrednici de dispreţ [34].

O democraţie plină de prejudecăţi faţă de munca manuală şi mercantilă, o democraţie în care, de drepturile politice ale cetăţeanului nu se bucură decît o slabă minoritate din totatul populaţiei, o astfel de democraţie nu seamănă oare îngrijorător de mult cu o aristocraţie ?

CAPITOLUL III

# Femeile, căsătoria şi familia

Aşa cum am văzut, la Atena, nevasta unui cetăţean nu are nici un drept, nici politic, nici juridic, aidoma cu sclavii. Femeile au pierdut aici rolul important pe care-l jucau în societatea minoică [1] şi pe care-l păstraseră în parte, pe cît se pare, în epoca homerică [2]. Cu toate acestea, o ateniană măritată, dacă e adevărat că trăieşte închisă în casă, nu-i mai puţin adevărat că are autoritate în conducerea gospodăriei, cel puţin atîta vreme cît domnul şi stăpînul ei nu-i pune piedici ; pentru sclavii ei, ea este *déspoina,* stăpîna. Dealtfel, bărbatul ei are destule ocupaţii în afara casei — la ţară, munca cîmpului şi vînătoarea, iar la oraş, meseria lui şi participarea la treburile politice şi juridice ale cetăţii — ca să fie silit, o bună parte din timp, să-şi lase nevasta să organizeze gospodăria după bunul ei plac.

Condiţia de dependenţă şi subordonare a femeii ateniene este vizibilă în primul rînd în viaţa fetelor nemăritate şi în modul cum ajung ele să se căsătorească. Nu poate fi vorba ca o fată nemăritată să facă cunoştinţă în mod liber cu tinerii necăsătoriţi, fiindcă ea nu părăseşte niciodată apartamentul rezervat femeilor, *gineceul.* În timp ce femeilor măritate li se poate întîmpla uneori să iasă afară pe poartă, fetele de măritat de-abia dacă-şi fac apariţia în curtea interioară, căci ele trebuie să trăiască la adăpost de priviri, ferite chiar şi de bărbaţii din propria lor familie.

Nimic nu amintește, în Atena secolului 5, de acel institut de educație pentru fetele de familie nobilă pe care-l conducea poeta Sappho, în insula Lesbos, la începutul secolului 6 ; nimic nu amintește nici de exercițiile fizice pe care le făceau fetele din Sparta, îmbrăcate în veșminte scurte și „arătîndu-și coapsele“ *(phainomerídes)*[3]. Iată cum le prezintă Euripide pe tinerele spartane :

„Impreună cu tinerii, ele pleacă de-acasă și merg cu coapsele descoperite și cu hainele larg desfăcute“ [4].

În această singură privință, Sparta cea rigidă dă dovadă de mai multă toleranță decît Atena, iar Euripide este scandalizat de obiceiurile lacedemoniene tocmai pentru că ele sînt, din acest punct de vedere, diametral opuse față de cele ateniene.

Toată învățătura pe care o capătă o tînără ateniană — în esență deprinderile casnice : bucătăria, prelucrarea lînii și țesutul, poate și unele rudimente de citit, de socotit și de muzică — ea o capătă de la mama ei, sau de la o bunică, sau de la slujnicele din casă. În mod obișnuit, singurul prilej pe care-l au fetele de a ieși din casă le e dat de unele sărbători religioase în cadrul cărora ele asistă la sacrificiu și iau parte la procesiune, așa cum se vede și pe friza Partenonului care înfățișează Panateneele ; este totuși necesar ca unele fete să învețe să cînte și să danseze ca să poată face parte din corurile religioase, dar corurile de fete sînt întotdeauna despărțite cu strictețe de corurile de băieți.

În Economicul lui Xenofon, Ischomachos spune despre tînăra lui soție :

„Ce putea ea să știe, Socrate, cînd am luat-o la mine în casă ? Încă nu împlinise cincisprezece ani cînd a venit la mine ; pînă atunci trăise sub o supraveghere strictă : ea trebuia să vadă cît mai puține lucruri, să audă cît mai puține lucruri, să pună cît mai puține întrebări“ [5].

Acesta era, într-adevăr, idealul bunei educații, idealul de *sophrosýne* pentru fete.

Același Ischomachos, vorbind de astă dată cu soția sa, îi spune :

„Ai înțeles acum de ce te-am luat în căsătorie pe tine și de ce părinții tăi mi te-au dat mie ? Nu mi-ar fi greu să-mi găsesc pe altcineva ca tovarăș de pat, îți dai seama desigur de asta. Dar, după ce am meditat, eu pentru mine și părinții tăi pentru tine, care ar fi cel mai bun asociat pe care ni l-am putea lua ca să se ocupe de casa noastră și de copiii noștri, eu te-am ales pe tine, tot așa cum părinții tăi m-au ales pe mine, probabil dintre alte partide posibile."

Într-adevăr, cel care este *kýrios* asupra fetei (tatăl ei sau, în lipsa acestuia, un frate născut din același tată sau un bunic sau, în sfîrșit, tutorele ei legal) îi alege un soț și ia hotărîri în privința ei. Desigur putem presupune că era și ea întrebată în multe cazuri, dar nu avem nici o dovadă în acest sens și consimțămîntul ei nu era cîtuși de puțin necesar. Herodot, e drept, ne relatează o faptă neobișnuită a unui atenian din secolul 6 :

„Față de cele trei fiice ale sale, el s-a purtat astfel : cînd le-a venit vremea să se mărite, el le-a dat zestrea cea mai strălucită și apoi a lăsat-o pe fiecare să aleagă dintre toți atenienii pe acela pe care-l voia de bărbat și a măritat-o cu el" [6].

Herodot, care trăia în secolul 5, amintește purtarea acestui tată, elogiind-o pe cît se pare, și putem bănui că o aproba, dar, în același timp, el o prezintă ca pe un fapt cu totul ieșit din comun. Regula e cea pe care o formulează în versuri un autor din epoca tîrzie :

„Ia-ți bărbatul pe care-l vor părinții" [7].

Un cetățean atenian se însoară în primul rînd ca să aibă copii ; de la copii, el așteaptă nu numai să-l îngrijească la bătrînețe, dar mai ales să-l îngroape după ritual și să ducă

mai departe, după el, cultul familiei. Primul rost al căsătoriei este de ordin religios şi, în această privinţă, concluziile formulate de Fustel de Coulanges în *Cetatea antică* rămîn pe deplin valabile : omul antic urmăreşte prin căsătorie, mai presus de orice, să aibă copii de sex bărbătesc, dacă nu mai mulţi, cel puţin unul, care să continue neamul şi să-i aducă tatălui său cultul pe care acesta l-a celebrat în onoarea strămoşilor, cult socotit ca indispensabil pentru fericirea morţilor pe lumea cealaltă.

La Sparta, burlacii înrăiţi erau pedepsiţi de lege. La Atena, nu exista nici o obligaţie juridică de a te căsători, dar presiunea opiniei publice era puternică căci bărbatul necăsătorit era privit cu dispreţ şi cu dezaprobare. Cu toate acestea, cei care aveau un frate mai mare căsătorit şi cu copii (băieţi) se puteau sustrage mai uşor de la obligaţia de a se căsători.

Se pare într-adevăr că majoritatea atenienilor se căsătoreau pentru a respecta o normă religioasă şi socială, nu din pasiune. Dacă e să-l credem pe poetul Menandru, care a scris la sfîrşitul secolului 4, căsătoria era pentru ei „un rău necesar"[8]. În orice caz, nu reiese de nicăieri, înainte de comedia nouă, că ar fi fost vorba de dragoste între logodnici. Dealtfel cum s-ar fi putut îndrăgosti un atenian de o fată pe care, în majoritatea cazurilor, n-o văzuse niciodată ?

Bineînţeles, toate acestea nu înseamnă cîtuşi de puţin că dragostea nu putea să apară între soţi mai tîrziu. Xenofon, în Banchetul său îi atribuie lui Socrate aceste vorbe : „Nikeratos, din cîte mi se spun, o iubeşte cu pasiune pe soţia sa, iar ea îl iubeşte la fel" [9]. Poetul Euripide, care oricum trecea drept misogin, a înfăţişat pe scenă devotamentul sublim al Alcestei care-şi jertfeşte viaţa din dragoste pentru bărbatul ei şi însuşi Platon a scris : „Nimeni

nu vrea să moară în locul altuia, afară de cei care iubesc : şi nu numai bărbaţii, ci chiar şi femeile fac asta". El citează apoi exemplul Alcestei „pe care zeii au preţuit-o într-atît încît i-au îngăduit să iasă din Hades şi să revadă lumina zilei" [10]. Opera lui Aristotel, care se însurase cu nepoata prietenului său Hermias şi o nimerise foarte bine, este plină de pasaje în care căsătoria este prezentată nu ca o afacere sau ca o tovărăşie menită doar să asigure menţinerea rasei, ci ca o legătură bazată pe afecţiune şi tandreţe reciprocă, în stare să împlinească toate nevoile morale ale existenţei. Cu toate acestea, numai stoicismul tîrziu va reuşi, probabil sub influenţa moravurilor romane, să reabiliteze pe deplin, în Grecia, dragostea conjugală. Tradiţia filosofică, care sprijinea dragostea între bărbaţi, era atît de puternică încît la începutul secolului 2 al erei noastre Plutarh, înainte de a face apologia căsătoriei, se mai crede încă obligat să demonstreze că şi fetele sînt în stare să trezească eros-ul, la fel ca băieţii ! [11]

La Atena, incestul nu era interzis de nici o lege a cetăţii, dar se considera că legătura dintre ascendent şi descendent este monstruoasă şi atrage după sine pedeapsa divină, aşa cum se vede şi la Sofocle, în *Oedip-Rege*. Aceeaşi interdicţie religioasă şi socială acţiona şi în cazul legăturilor dintre frate şi soră născuţi din aceeaşi mamă, dar un frate vitreg se putea căsători cu sora lui de tată. O fiică a lui Temistocle, de pildă, Mnesiptolema, născută din a doua căsătorie a marelui om politic, s-a măritat cu fratele ei Archeptolis care nu avea aceeaşi mamă ca ea [12]. La fel, un împricinat spune despre bunicul lui că s-a însurat cu propria soră, care era însă născută dintr-o altă mamă [13]. Principiul endogamiei, adică al căsătoriei în interiorul aceluiaşi grup social, face ca însurătoarea între rude

să fie nu numai îngăduită, ci chiar recomandată de tradiție. Un atenian spune într-o pledoarie că și-a măritat fata cu un nepot și nu cu un străin ca să păstreze și să întărească legăturile de familie. Nu rareori verii primari se căsătoresc între ei sau unchiul se însoară cu nepoata, în care caz fratele fetei devine socrul propriului său unchi. Fiica *epicleros*, adică cea căreia îi revine moștenirea tatălui ei, în lipsa oricărui moștenitor de sex bărbătesc, trebuie să ia în căsătorie pe cea mai apropiată dintre rudele tatălui ei care acceptă să se însoare cu ea : reiese de aici foarte limpede grija primordială pentru menținerea neamului și a cultului familiei.

Hesiod îi sfătuia pe bărbați să se căsătorească pe la treizeci de ani cu o fată de șaisprezece.[14] Nu există la Atena nici o regulă categorică în privința vîrstei la care are loc căsătoria, așa cum vor vrea s-o stabilească filosofii din secolul 4, dar sfatul lui Hesiod pare să fi fost urmat adesea. Fetele puteau fi măritate de îndată ce ajungeau la pubertate, adică pe la doisprezece-treisprezece ani, dar de obicei se aștepta, pare-se, ca ele să atingă paisprezece-cincisprezece ani ; nevasta lui Ischomachos n-avea mai mult de cincisprezece ani cînd s-a căsătorit[15] ; în orice caz, pare neîndoielnic că fetele nu erau măritate înainte de pubertate, cum se întîmpla la Roma[16]. Tinerii nu se căsătoreau niciodată, din cîte știm, înainte de a deveni majori, la optsprezece ani, și foarte adesea o făceau mult după cei doi ani de *efebie*, adică de serviciu militar, care urmau după majorat, de la optsprezece la douăzeci de ani. Diferența de vîrstă dintre soți era adesea considerabilă.

Căsătoria legitimă între un cetățean și o fiică de cetățean este caracterizată la Atena prin procedura numită

*engýesis* (în traducere literală „înmînarea unui zălog"), care e mult mai mult decît o simplă logodnă. Ea este, în esență, un acord, o înțelegere orală, dar solemnă între două persoane : pe de o parte „pretendentul", pe de alta cel care este *kýrios* asupra fetei, tatăl ei, firește, dacă acesta mai e în viață. Cele două părți își strîng mîinile și rostesc cîteva fraze rituale, foarte simple, pe care le amintește, probabil, cu destulă precizie, acest dialog din Menandru :

„Pataicos : — Îți dau această fată ca să aducă pe lume copii legitimi.
Polemon : — O primesc.
Pataicos : — Îți mai dau și o zestre de trei talanți.
Polemon : — O primesc și pe ea cu plăcere."[18]

Fiindcă procedura este exclusiv orală, la această înțelegere trebuie să asiste și martori care să poată afirma, în caz de nevoie, că ea a avut loc cu adevărat. Viitoarea soție asistă oare și ea la ceremonie ? Lucrul rămîne îndoielnic, dar este absolut sigur că fata, dacă e prezentă, nu joacă nici un rol, iar consimțămîntul ei nu este necesar. Trebuie să ne amintim că, în vechime, capul familiei are tot atîtea drepturi asupra copiilor săi ca și asupra sclavilor săi și că el îi poate vinde, ca atare, așa cum se mai întîmpla încă, în secolul 5, în multe ținuturi, dar nu în Atica. Dealtfel, în epoca homerică, pretendentul îi aducea daruri socrului său, ceea ce înseamnă că el cumpăra fata, dar în această privință obiceiurile s-au inversat. La Atena, o fată se putea mărita fără zestre, dar acesta era un caz excepțional ; se pare chiar că existența zestrei era un semn distinctiv care marca deosebirea dintre căsătoria legitimă și concubinaj.

Viitorul soț, de vreme ce este major, nu trebuie să fie reprezentat de tatăl său și acționează el singur în cadrul ceremoniei *engýesis*. Cu toate acestea este de presupus că, în majoritatea cazurilor, el nu întreprinde nimic fără

să ceară asentimentul tatălui său şi că, adesea chiar, el nu şi-a ales logodnica decît la sfaturile acestuia. Un împricinat ne spune : „Cum atinsesem vîrsta de optsprezece ani, tatăl meu a stăruit să mă căsătoresc cu fata lui Euphemos : voia să vadă copii din sîngele meu. Cît despre mine, mă credeam dator să fac tot ce-i putea fi pe plac ; i-am dat aşadar ascultare şi aşa am ajuns să mă însor“ [19]. Este evident că în acest caz tatăl îi alege fiului o mireasă, fie din interiorul propriei sale familii, fie din afară, în funcţie de relaţiile pe care doreşte să le aibă sau să le întărească cu unul sau cu altul şi ţinînd seama mai ales de interese de natură materială.

*Engýesis* este o promisiune de luare în căsătorie, dar o promisiune care te angajează foarte mult ; ea atrage crearea unor legături puternice între pretendent şi viitoarea lui soţie. Ca să înţelegem acest lucru este de ajuns să ne amintim importanţa deosebită pe care o avea, în ochii celor vechi, orice cuvînt rostit în chip solemn, orice gest împlinit după ritual, căci aceste cuvinte şi aceste gesturi, chiar dacă nu erau însoţite de un jurămînt, comportau, în ochii lor, consecinţe grave şi nu te puteai sustrage de la un angajament asumat în asemenea condiţii fără a te expune, după credinţa lor, la nişte sancţiuni din partea zeilor. Nu numai blestemul *(ará)* are o eficacitate cu adevărat magică, ci şi orice formulă prin care îţi asumi o obligaţie în prezenţa zeilor şi este de presupus că ceremonia *engýesis* se desfăşura în apropierea altarului domestic. Cu toate acestea, în secolul 4, cunoaştem cel puţin un caz în care o *engýesis* nu a fost urmată de căsătorie. Tatăl lui Demostene, înainte de a muri, şi-a logodit fata, care avea cinci ani pe atunci, cu o rudă de-a sa, Demophon, care a primit pe dată zestrea urmînd s-o ia în casa lui pe fată numai „cînd va avea vîrsta potrivită,

adică zece ani mai tîrziu", fapt care vine să confirme ideea noastră că vîrsta de cincisprezece ani era socotită ca normală pentru măritişul fetelor; totuşi acest angajament a rămas fără urmări, iar căsătoria nu s-a celebrat niciodată [20].

Cunoaştem foarte puţine lucruri despre detaliile ceremoniilor care alcătuiau căsătoria propriu-zisă (*écdosis*, adică „predarea logodnicei către mire"), dar ne putem forma oricum o imagine de ansamblu.

Din punct de vedere legal, căsătoria începe din momentul cînd are loc *engýesis*, dar nu-i mai puţin adevărat că scopul ei ultim şi recunoscut este ca soţii să locuiască împreună, de vreme ce căsătoria se încheie înainte de toate pentru a aduce pe lume copii. Consumarea căsătoriei, *gámos*, necesită mutarea logodnicei în casa pretendentului ei, iar această mutare constituie ceremonia principală a unei căsătorii; în mod normal, ea trebuie să aibă loc scurt timp după *engýesis*. Cu toate acestea, se pare că unele superstiţii îi făceau pe greci să aleagă pentru căsătorie mai ales perioadele cu lună plină [21] şi, ca anotimp, mai ales iarna [22]: căsătoriile trebuie să fi fost deosebit de numeroase în luna *Gamelión* (ianuarie), cea de a şaptea lună a calendarului atenian, cea care era consacrată Herei, zeiţa căsătoriilor, şi cea care, prin chiar numele ei, înseamnă „luna căsătoriilor".

Ceremoniile începeau în ajunul zilei cînd logodnica trebuia să se mute în noul ei cămin. Mai întîi se aduce un sacrificiu divinităţilor care protejează căsătoria: Zeus, Hera, Artemis, Apolon, Peithó (Persuasiunea). Logodnica consacră zeilor jucăriile ei de cînd era mică şi obiectele pe care le-a folosit în mod obişnuit în copilărie, aşa cum reiese şi din epigrama următoare: „Timareta, pe punctul de a se căsători, ţi-a consacrat ţie, Artemis Limnatis, tam-

burinele ei, mingea care-i plăcea atîta şi fileul care-i ţinea strîns părul ; fecioară, ea ţi-a dedicat ţie, zeiţa fecioară, precum se cuvine, şi păpuşile ei, împreună cu hainele lor". Avem şi un cimbal de bronz care a fost dedicat tot lui Artemis Limnatis, după cum o dovedeşte inscripţia gravată pe el[23].

Dar ritualul cel mai important — un ritual de purificare — este baia pe care o face logodnica şi pentru care un întreg alai mergea să ia apă de la o fîntînă anume, faimoasa *Callirrhóe*. Acest alai, înfăţişat în picturile de pe vase, era alcătuit din femei care duceau torţe ; în mijlocul lor mergea un bărbat care cînta la oboi, iar în urma lui venea o femeie care ţinea un vas de o formă specială ; în acest vas *(loutrophóros)* cu corpul ovoidal, cu gîtul lung şi subţire şi cu două toarte, se aducea apa pentru baie. De altminteri, pe laturile unei *loutrophóros* este pictată scena pe care am descris-o. Dar asemenea vase sînt împodobite şi cu scene de doliu, iar pe mormîntul celor necăsătoriţi se aşeza o *loutrophóros*. La rîndul lui, şi logodnicul trebuia să facă o baie.

În ziua nunţii *(gámos)*, casa miresii şi cea a mirelui sînt împodobite cu ghirlande de frunze de măslin şi de laur[24], iar tatăl miresei oferă un sacrificiu şi un banchet. Mireasa ia parte la ele, cu chipul acoperit de un văl, purtînd gătelile ei cele mai frumoase şi avînd pe cap o cunună ; ea este înconjurată de prietene şi are alături pe *nympheútria*, femeia care o călăuzeşte şi o ajută în timpul ceremoniilor căsătoriei. Şi mirele are întotdeauna alături pe cavalerul său de onoare, numit *párochos*. E de la sine înţeles că în sala banchetului bărbaţii şi femeile sînt aşezaţi separat. La ospăţul de nuntă se serveau şi cîteva feluri de mîncare tradiţionale, cum ar fi prăjiturile din susan menite să asigure fertilitatea. Printre meseni circulă un băiat ai cărui părinţi sînt, ambii, în viaţă ; numele lui

este *amphithalés*. El oferă tuturor pîine dintr-un coş şi rosteşte nişte cuvinte rituale care amintesc de anumite formule proprii religiilor cu mistere : „Am scăpat de rău, am găsit ceva mai bun". La sfîrşitul mesei, mireasa primea daruri. Poate că atunci îşi scotea vălul, dar lucrul nu e sigur.

„Dacă rostul vălului era s-o apere de influenţele malefice de-a lungul perioadei primejdioase cînd trecea ea la o condiţie nouă, am putea crede mai degrabă că scoaterea lui nu avea loc decît după sosirea în casa mirelui" [26].

Către seară se forma în sfîrşit alaiul care avea s-o conducă pe mireasă pînă la noua ei casă. În vremurile mai vechi, această deplasare lua aspectul unei răpiri, iar această tradiţie s-a păstrat la Sparta :

„În Lacedemona, bărbaţii se căsătoreau răpindu-şi soţiile. Odată răpită, fata era încredinţată unei femei numite *nymphéutria*, care-i tăia părul pînă la piele, îi punea haine şi încălţări bărbăteşti şi o culca pe nişte paie, singură, în întuneric. Mirele, care lua masa împreună cu tovarăşii săi, ca de obicei, venea, îi dezlega cingătoarea, o lua în braţe şi o ducea în pat. După ce rămînea cu ea un timp destul de scurt, el se întorcea să doarmă lîngă tovarăşii săi" [27].

La Atena, cei doi miri nu mergeau pe jos de la o casă la cealaltă ; de obicei, ei mergeau într-o căruţă trasă de catîri sau de boi şi mînată de un prieten al mirelui. Mireasa ducea un grătar şi o sită, simboluri ale activităţii domestice pe care sta s-o înceapă. Căruţa înainta încet, iar rudele şi prietenii mergeau pe jos în urma ei, la lumina torţelor şi în sunetul cîntecului nupţial *(hyménaios)* care era acompaniat de liră şi oboi ; mama miresei ţinea în mîna ei o torţă. Pe pragul casei mirelui stăteau părinţii lui, tatăl cu o cunună de mirt pe cap, mama cu o torţă în mînă. Peste capul miresei erau lăsate să cadă nuci şi

smochine uscate, în virtutea unui ritual care se practica și la primirea în casă a unui sclav nou, așa cum am văzut mai sus [28]. Miresei i se oferea o bucată din prăjitura nupțială, pregătită din susan și miere, precum și o gutuie sau o curmală, simboluri ale fecundității.

Cuplul intra apoi în camera nupțială *(thálamos)* și poate că numai atunci își scotea mireasa vălul. Ușa camerei era închisă și păzită de unul dintre prietenii mirelui (numit *thyrorós*), iar ceilalți cîntau în gura mare un imn nupțial și făceau gălăgie, pe cît se pare, ca să sperie duhurile rele. Bineînțeles, fastul și luxul din ziua nunții variau în funcție de averea fiecărei familii. Ospățul nupțial era uneori atît de somptuos încît legea a limitat, în mai multe rînduri, numărul invitaților.

Ziua de după nuntă era și ea tot zi de sărbătoare : părinții miresei veneau să aducă în chip solemn, în sunetul oboiului, daruri pentru noul cuplu *(epáulia)* și cu această ocazie, desigur, înmînau și zestrea pe care o promiseseră la *éngýesis*.

După cîtva timp, tînărul însurățel îi invita pe membrii fratriei sale la un banchet și la un sacrificiu. El nu le-o prezenta pe soția lui, dar, în felul acesta, le aducea la cunoștință în mod solemn că s-a însurat, fapt care urma să aibă multă importanță în viitor de vreme ce băieții lui aveau să fie primiți în fratrie.

Dintre toate ritualurile de căsătorie pe care le cunoaștem, nici unul nu pare menit să consfințească în chip sensibil legăturile care se creează între soți ; totul se orientează în schimb spre prosperitatea *óicos*-ului, mica celulă socială și religioasă pe care o constituie noul cămin, ca și spre procrearea copiilor care vor asigura viitorul acestui óicos. Mireasa, de pildă, trebuie să mănînce în casa mirelui o bucată de prăjitură și o gutuie, dar ea nu împarte cu

soțul ei aceste alimente, așa cum ne-am putea aștepta. Se știe că la Sparta întreaga legislație privitoare la familie și la raporturile dintre sexe era determinată de grija pentru eugenie în așa măsură încît unui bătrîn care avea o nevastă tînără i se îngăduia să aducă în casă un bărbat tînăr ca să se nască copii puternici și sănătoși [29]. La Atena nu se ajunge chiar pînă aici, dar sîntem siliți să constatăm că nici în pregătirile, nici în ritualurile de căsătorie nu se pune accentul pe dragostea reciprocă dintre cei doi soți.

Cu toate acestea, cînd Ischomachos îi povestește lui Socrate cum și-a inițiat soția, care era foarte tînără, în noile ei îndatoriri de stăpînă a casei, el îi spune: „Mai întîi însă am adus sacrificii zeilor și i-am rugat să ne dea, mie puterea de a-i explica și ei puterea de a învăța tot ce ne putea fi de folos la amîndoi“ [30]. Este evident că și soția lua parte la acest sacrificiu prin care soții inaugurau în chip solemn viața lor comună.

Un soț are oricînd dreptul de a-și repudia nevasta, chiar dacă nu poate invoca nici un motiv. Adulterul soției, atunci cînd este stabilit juridic, face ca repudierea să fie chiar obligatorie căci altminteri bărbatul este lovit de *atimie*. Sterilitatea trebuie să fi fost adeseori cauză de repudiere: într-adevăr, dacă un bărbat se însura în primul rînd pentru a asigura continuitatea familiei și a cetății, despărțindu-se de o nevastă sterilă el nu făcea nimic altceva decît să ducă la îndeplinire o datorie patriotică și religioasă. Pe de altă parte, faptul că femeia era însărcinată nu constituia o piedică în calea repudierii. Însă bărbatul care se despărțea de nevasta lui trebuia să înapoieze zestrea, iar această obligație era singura frînă — în multe cazuri o frînă eficace, fără îndoială — care oprea înmulțirea divorțurilor.

Dacă divorțul nu comportă nici o formalitate cînd bărbatul este cel care îl vrea, lucrurile stau în schimb altfel

cînd despărţirea este dorită de soţie, deoarece, din punctul de vedere al legilor, ea se află într-o stare permanentă de incapacitate. Femeia nu are decît o singură soluţie : să se ducă la arhonte, protectorul natural al celor lipsiţi de drepturi, şi să-i înmîneze un document în care sînt expuse motivele pe care se întemeiază cererea ei de despărţire. Numai arhontele apreciază gravitatea ofenselor suferite de soţie şi este foarte probabil că infidelitatea patentă a soţului nu era de ajuns pentru a-l determina să hotărască despărţirea, căci moravurile epocii admiteau fără rezerve libertatea sexuală a soţului, dar loviturile şi bătăile suferite de soţie trebuie să fi constituit un motiv valabil, dacă ancheta dovedea că ele au avut loc. Cu toate acestea, opinia publică se pronunţa împotriva femeilor care se despărţeau astfel de bărbaţii lor. Medeea, care vorbeşte la Euripide ca şi cum ar fi o ateniană din vremea lui, o spune în chip limpede : „E ruşinos pentru femei să-şi părăsească soţul şi nu le e îngăduit să-l repudieze“ [31].

Căsătoria nu pune capăt vieţii sedentare pe care o duc femeile, închise în casă. Fireşte, la Atena, gineceele nu au uşi închise cu cheia (decît noaptea), nici ferestre cu gratii, dar datinile sînt de ajuns ca să le ţină pe femei în casă. Aceste datini sînt stricte şi se exprimă în formule imperative : „O femeie cinstită trebuie să rămînă acasă ; strada e pentru femeile ticăloase“ [32]. Chiar femeia care zăboveşte, din curiozitate, la poartă este suspectată. Bărbaţii sau sclavii merg de obicei în *agorà* să facă cumpărăturile necesare vieţii de toate zilele.

Cu toate acestea e bine să facem aici o distincţie între diferitele clase sociale. Atenienii săraci, care nu aveau decît o locuinţă mică, le îngăduiau mai uşor nevestelor lor să plece de acasă. Dealtfel, ele erau deseori silite să lucreze

în străini pentru a asigura întreţinerea familiei : ştim, de pildă, că multe dintre ele se făceau vînzătoare la piaţă. Dimpotrivă, atenienii din clasa mijlocie şi cei din clasa avută par să fi fost mult mai severi în privinţa asta ; e adevărat însă că soţiile lor aveau un gineceu mai spaţios şi adesea chiar o curte interioară unde puteau ieşi la aer ferite de privirile indiscrete.

O femeie, chiar dacă făcea parte din burghezie, avea de făcut din cînd în cînd o cumpărătură cu caracter personal — un obiect de îmbrăcăminte sau de încălţăminte — care o obliga să iasă din casă. În această împrejurare, ea avea în mod obligatoriu o însoţitoare, care era una dintre sclavele ei. Dar mai mult sărbătorile cetăţii şi evenimentele familiale le pun pe femei în situaţia de a ieşi din casă.

Există de pildă la Atena o sărbătoare, numită *Tesmoforiile* [33], la care nu participă decît femeile măritate. Un soţ încornorat, care l-a ucis pe iubitul soţiei sale, le spune judecătorilor :

„La început, soţia mea era o soţie model, gospodină pricepută şi chibzuită, desăvîrşită stăpînă a casei. Dar mi-am pierdut mama şi această moarte a fost pricina tuturor nenorocirilor mele. Într-adevăr, pe cînd lua parte la înmormîntarea ei, nevastă-mea a fost zărită de Eratostene, care, cu timpul, a reuşit s-o seducă : el a pîndit-o pe sclava care mergea la piaţă, a luat legătura cu stăpîna ei şi a dus-o la pierzare".

Acelaşi împricinat povesteşte mai departe, în discursul lui, cum l-a înştiinţat de necazul care se abătuse asupra lui sclava unei alte femei măritate, care era şi ea iubita lui Eratostene, şi cum a făcut-o pe sclava soţiei lui să-i mărturisească totul, ameninţînd-o : „Ea mi-a povestit cum a acostat-o, după înmormîntare... ; în sfîrşit, la Tesmoforii,

pe cînd eu eram la țară, ea s-a dus la sanctuar cu mama lui"[34].

Pe femeie nu trebuie nici măcar s-o intereseze ce se întîmplă în afara casei : aceste lucruri îl privesc pe bărbat și numai pe el. Dealtfel, ea nu are prea des ocazia de a vorbi mai mult cu bărbatul ei, care lipsește de-acasă mai tot timpul și care nu stă în mod obișnuit cu ea la masă, pe cît se pare. „Există oameni pe care să-i cunoști și cu care să stai de vorbă mai puțin decît cu nevastă-ta ?" îl întreabă Socrate pe Critoboulos, iar acesta îi răspunde : „Dacă există, atunci chiar că nu există"[35]. Cînd un atenian invită la el acasă niște prieteni, nevasta lui nu apare în sala în care are loc ospățul, *andrón*, decît poate pentru a-i supraveghea pe sclavii care servesc la masă, și ea nu-și însoțește bărbatul cînd el e poftit de vreun prieten. Numai la sărbătorile de familie stau femeile la un loc cu bărbații.

Și totuși, soția este cea care domnește în interiorul casei, avînd grijă de toate. Economicul lui Xenofon ne îngăduie să aflăm în detaliu ce îndatoriri are stăpîna casei. Să amintim doar aceste recomandări ale lui Ischomachos către soția sa :

„Va trebui să stai acasă, să-i trimiți la lucru împreună pe toți servitorii care nu lucrează acasă și să-i supraveghezi pe cei care lucrează acasă ; să iei în primire ceea ce ți se aduce, să împarți ceea ce urmează să fie cheltuit, să te gîndești dinainte la ceea ce trebuie să fie pus deoparte și să ai grijă să nu cheltuiești într-o lună ce-ar trebui să cheltuiești într-un an. Cînd ți se va aduce lînă va trebui să te îngrijești să se facă haine pentru cei care au nevoie, și va trebui să te îngrijești ca rezervele de grîne să nu se strice... Cînd se va îmbolnăvi un slujitor

va trebui întotdeauna să veghezi să i se dea îngrijirile necesare"[36].

Femeia nu face ea însăși pîinea decît în familiile foarte sărace. Cînd trimișii lui Alexandru l-au însoțit acasă pe atenianul Focion, din cît spune Plutarh, „au găsit multă simplitate în gospodăria lui : nevasta lui frămînta pîinea, iar Focion se ducea chiar el să scoată apă din puț pentru a-și spăla picioarele"[37]. În mod obișnuit aceste munci erau făcute de sclavi, pe care îi supraveghea însă *déspoina,* ca pe vremea lui Homer, cînd Euricleea spăla picioarele lui Ulise.[38]

Însemnul autorității unei femei sînt cheile pe care le ține asupra ei, în special cele de la cămara cu provizii și de la beci. Teofrast ne zugrăvește astfel portretul omului neîncrezător : „După ce s-a vîrît în pat, o întreabă pe nevastă-sa dacă a închis sipetul, dacă a pus sigiliul pe dulapul în care țin argintăria, dacă a zăvorît poarta de la curte"[39]. Dar dacă o femeie este lacomă, bețivă sau risipitoare, bărbatul ei se poate hotărî să-i ia cheile.

Mărturia lui Aristofan în legătură cu viața pe care o duc femeile e greu de folosit, căci nu știm întotdeauna unde se termină tabloul vieții reale și unde începe caricatura. Cu toate acestea, comediile lui ne lasă impresia că, încă de la sfîrșitul secolului 5, vechea claustrare a femeilor admitea foarte multe excepții și nu e greu să înțelegem de ce : războiul peloponeziac îi silea pe bărbați să stea departe de căminele lor și mai mult decît în timp de pace, mobilizîndu-i pentru expediții războinice sau pentru paza zidurilor de incintă. Corul femeilor din L i s i s t r a t a, femei de condiție liberă fără doar și poate, ateniene pe deasupra, cîntă : „În zorii zilei mi-am umplut urciorul la fîntînă cu greu, din cauza mulțimii, a zarvei și a crăti-

ţelor care se ciocneau una de alta, îmbrîncită de gloata de slujnice şi de sclavi însemnaţi cu fierul roşu"[40].

Aristofan spune că femeile merg nu numai la fîntînă, ci şi în agora să cumpere alimente şi să-şi vîndă produsele proprii, cum făcea mama lui Euripide care era, pe cît se pare, zarzavagioaică[41]. Mai aflăm dintr-un discurs judiciar despre o ateniană care a fost întîi vînzătoare de panglici şi apoi doică[42], dar atenienele nu exercitau o meserie decît cînd ajungeau la cea mai mare nevoie, pe cînd nevestele metecilor se ocupau adesea cu ţesutul lînii, cu cizmăria, cu croitoria etc. Unele dintre ele par să fi fost adevărate „femei de afaceri".[43]

Se întîmpla şi ca unii atenieni mai necioplIţi, mai ales cei de la ţară, să fie puşi în situaţia de a se înclina în faţa unei neveste şirete şi autoritare. Ţăranul Strepsiade se vaită că a luat de nevastă „o orăşancă, o domnişoară, o fandosită" care nu l-a lăsat nici măcar să-i dea fiului lor numele pe care-l dorea ; el voia să-i dea, după obicei, numele propriului său tată, *Pheidonides* („economul, zgîrcitul") ; ea insista pentru un nume terminat în *hippos* („cal"), deoarece cavalerii erau oameni înstăriţi, aristocraţi ; fiecare a contribuit cu ceva şi din acest compromis a ieşit numele *Pheidippides* („cel care-şi cruţă calul")[44]. Pe bună dreptate s-a socotit, poate, că în Atica, la ţară măcar, „femeia nu avea nimic din aspectul umil şi şters pe care gospodina ţărancă îl va păstra atît de multă vreme în cîmpia franceză"[45]. Este adevărat că şi astăzi, în unele provincii din Franţa, cînd capul familiei are musafiri, stăpîna casei poate fi văzută servind la masă, fără să se aşeze alături de bărbaţi.

Femeile, însoţite întotdeauna de cel puţin o sclavă, mergeau bucuros în vizită unele la altele : se făceau vizite în vecini pentru a se împrumuta obiecte de uz cas-

nic, dar mai ales pentru a sta de vorbă, sub acest pretext, și pentru a discuta despre unii și despre alții, așa cum reiese dintr-o pledoarie din secolul 4[46]. *Siracuzanele* lui Teocrit ne duc în plin secol 3 și departe de Atena, la Alexandria, dar este de presupus că dialogul atît de vioi dintre Gorgo și Praxinoa ar fi putut avea loc, la fel de bine, și între două ateniene din secolul 4 :

„Gorgo *(la ușă)* : Praxinoa e acasă ?

Praxinoa *(ieșindu-i grăbită în intîmpinare)* : Dragă Gorgo, în sfîrșit ai venit. Sigur că sînt. Mare minune că ai mai ajuns astăzi ! *(Către sclavă)* Eunoa, vezi să-i dai doamnei un scaun. Și pune și o pernă.

Gorgo : E foarte bine așa.

Praxinoa : Ia loc.

Gorgo *(așezîndu-se)* : Cred că n-am minte deloc. Venind la voi, Praxinoa, de-abia dacă am scăpat cu viață din această îmbulzeală de oameni și de căruțe... Iar drumul, nu se mai sfîrșea !

Praxinoa : Apucatul ăsta de bărbatu-meu ! S-a dus la capătul lumii să închirieze... o cocioabă, asta doar nu-i locuință, ca să ne-mpiedice să fim vecine, să-mi facă în contra, urîciosul, niciodată n-a fost altfel.

Gorgo *(observînd figura uimită a copilașului Praxinoei)* : Nu vorbi așa de bărbatul tău Deinon în fața copilului, iubita mea. Uite cum te privește. Nu te speria, Zopyrion, micuțule dulce ; nu vorbește de tăticul.

Praxinoa : Zău, înțelege puștiul. Zău !

Gorgo : E drăguț tăticul.

Praxinoa : Tăticul ăsta, mai deunăzi i-am spus să meargă la prăvălie să cumpere salpetru și fard și s-a întors cu sare, minunea de el !“ [47].

Vedem așadar că la Alexandria, în secolul 3, tot bărbatul ducea după cumpărături. Gorgo și Praxinoa stau mai

departe să trăncănească și să-și bîrfească soții, iar apoi pleacă împreună, fiecare cu sclava ei, la sărbătoarea lui Adonis. Am amintit că atenienele din secolul 4 plecau de acasă mai ales cu prilejul sărbătorilor religioase.

Reprezentațiile teatrale erau însă o parte constitutivă a sărbătorilor în cinstea lui Dionysos. Orice s-ar spune, femeile aveau fără nici o îndoială dreptul de a asista la ele. Se foloseau desigur de acest drept pentru a vedea tragediile, care erau urmate, ce-i drept, de o dramă satirică, adesea foarte licențioasă. Asistau ele oare și la comediile lui Aristofan (la Lisistrata, de pildă) care nu respectă cîtuși de puțin acea virtute alcătuită din decență, pe care atenienii o prețuiau mai mult decît orice la nevestele lor, *sophrosýne* ? Un pasaj din Legile lui Platon ne face să credem că atenienele cu educație aleasă preferau tragedia și evitau, desigur, să se arate la spectacolele de comedie [48]. Un text din Aristotel vorbește de ceremoniile licențioase care au loc în multe dintre cultele grecești și-i sfătuiește pe bărbați să ia parte la ele singuri, fără neveste și copii [49]. Așa procedau desigur capii de familie care se îngrijeau mai mult de moralitate, „dar rămîne probabil, cu toate acestea, că ei erau o excepție și că în rîndurile publicului lui Aristofan se aflau foarte multe femei din păturile de jos și că ele nu rămîneau cu nimic în urmă cînd era vorba să se distreze și să rîdă cu ingeniozitate de cele mai mari grosolănii“ [50].

Se pare deci cu-adevărat că la Atena nu exista, în general, decît puțină intimitate, puține schimburi intelectuale, puțină dragoste adevărată între soți. Bărbații își făceau vizite unii altora și se întîlneau mereu la agora, la tribunale, la adunare și în treburile lor. Femeile trăiau separat. Gineceul era întotdeauna despărțit în mod clar de *andrón*.

Mulţi atenieni trebuie să fi avut despre căsnicie părerea pe care o va exprima şi Montaigne :

„După încheierea acestui tîrg cuminte, dorinţele nu mai sînt aşa nebuneşti ; ele sînt mai întunecate şi mai tocite. Nimeni nu se căsătoreşte pentru sine, orice s-ar zice ; căsătoria se face, în măsură egală sau chiar mai mare, de dragul urmaşilor, de dragul familiei... De aceea este un fel de incest să foloseşti în această înrudire venerabilă şi sacră eforturile şi extravaganţa licenţelor amoroase... O căsătorie reuşită, dacă există aşa ceva, nu acceptă tovărăşia şi condiţiile dragostei“ [51].

Atîta doar că atenianul care nu găseşte acasă împlinirea acestor nevoi trupeşti şi sentimentale, deoarece în ochii lui nevasta nu e decît mama copiilor lui şi stăpîna casei, caută să şi le împlinească în afara căminului...

Aici se cuvine să facem totuşi o distincţie între secolul 5 şi secolul 4. Soliditatea familiei ateniene pare să se fi menţinut de-a lungul celei mai mari părţi din secolul 5, dar războiul peloponeziac, care a durat treizeci de ani şi a fost sălbatic, a adus mari schimbări în moravuri. Ciuma îngrozitoare din 430—429 care l-a răpus pe Pericle a fost urmarea acestui conflict ; iată cum descrie Tucidide efectele pe care le-a avut ea asupra moralităţii publice :

„Asistînd la spectacolul vicisitudinilor subite, văzînd cum cei bogaţi sînt seceraţi de moarte pe neaşteptate şi cei fără un ban moştenesc o avere, oamenilor le-a venit mai uşor să se dedea pe faţă la nişte plăceri pe care mai înainte le-ar fi ascuns. Ei căutau satisfacţii imediate şi socoteau că nu trebuie să se gîndească decît la voluptăţi, cuprinşi fiind de ideea că nu erau stăpîni pe bunurile şi pe viaţa lor decît o zi“ [52].

Multe femei au devenit mai libere în purtări, urmînd modelul femeilor spartane, care nu duceau nici pe de de-

parte viața retrasă a atenienelor și trăiau mai mult în societatea bărbaților. Aceste dezordini au determinat numirea unui magistrat special, însărcinat să vegheze asupra comportării femeilor și mai ales asupra luxului lor, care-l preocupase cîndva și pe Solon ; acest magistrat se numea *gynaiconómos*[53]. Ba chiar, citind L i s i s t r a t a, jucată în 411, și A d u n a r e a f e m e i l o r reprezentată în 392, putem socoti că multe femei ateniene, constatînd că politica pe care o făcuseră numai bărbații ducea cetatea la pierzare, s-au gîndit că treburile ar merge poate mai bine dacă ar avea și ele un cuvînt de spus și dacă și-ar sfătui soții, dar în aceste piese de Aristofan caricatura se amestecă cu farsa plină de fantezie și ele nu ne îngăduie să tragem concluzia că ar fi existat ceea ce astăzi s-ar numi o „mișcare feministă", mișcare de neconceput în Atena antică.

Dealtfel, chiar Praxagora, travestită în bărbat și vorbind ca atare, pune în contrast astfel, în A d u n a r e a f e m e i l o r, tradiționalismul liniștit al femeilor și mobilitatea neliniștită și inovatoare a bărbaților :

„Obiceiurile femeilor sînt mai bune decît ale noastre, am să v-o arăt : în primul rînd, ele spală lîna cu apă caldă întotdeauna, după obiceiul din vechime, și nu-i chip să le vezi încercînd vreo schimbare. Cetatea atenienilor însă, cînd are o tradiție bună, s-ar crede pierdută dacă nu s-ar strădui s-o transforme. Femeile stau jos și fac friptura ca mai înainte ; ele coc prăjiturile ca mai înainte ; aduc iubiți în casă ca mai înainte ; își pregătesc bunătăți ca mai înainte ; iubesc vinul fără apă ca mai înainte ; iubesc jocul dragostei ca mai înainte" [54].

Cît despre bărbați, războiul acesta care nu se mai termina îi ținea mereu departe de nevestele și de căminele lor și nici ei nu s-au sfiit să dea frîu liber dorințelor lor. În

secolul 4, nu în secolul 5 trăia împricinatul care a declarat într-o zi în plin tribunal :

„Avem curtezane ca să ne distrăm, concubine ca să ne îngrijească zi de zi, neveste ca să ne dea copii legitimi şi ca să păzească cu credinţă căminul nostru“ [55].

Desigur chiar în secolul 5 a existat acest cuplu care trăia în afara normelor, Pericle şi Aspasia. Pericle a cunoscut-o pe frumoasa mileziană pe cînd era însurat cu o rudă a lui şi avea deja doi fii. El s-a despărţit de soţie ca să trăiască cu Aspasia. Divorţul era îngăduit la Atena şi Pericle ar fi putut să se recăsătorească, luînd-o de nevastă pe Aspasia, dacă ea ar fi fost ateniană sau născută într-una din cetăţile cărora Atena le acordase dreptul de *epigamia*. Miletul, patria Aspasiei, nu era însă în această situaţie. Aspasia a fost, ca atare, concubina lui Pericle, care a trăit cu ea în bună înţelegere, pare-se, pînă la moarte. Dealtfel, ea era o femeie inteligentă şi deosebit de cultivată şi Socrate o preţuia foarte mult, dacă e să-i credem pe Xenofon şi pe Platon [56]. Cu toate acestea, poeţii comici au atacat-o cu violenţă şi-au mers atît de departe încît au prezentat-o ca pe o prostituată sau ca pe o patroană de casă deochiată [57].

Cineva a scris :

„Nimeni nu l-ar fi învinuit pe Pericle... dacă s-ar fi purtat urît cu prima lui soţie, dar era un scandal faptul că o socotea pe cea de a doua soţie drept o fiinţă omenească, că trăia cu ea în loc s-o închidă în gineceu, că invita la el prieteni împreună cu nevestele lor. Toate acestea erau prea uimitoare ca să fie fireşti, iar Aspasia era prea strălucitoare ca să fie cinstită“ [58].

Lucrurile acestea sînt, poate, adevărate, dar eu cred că reproşul care i se adresa lui Pericle, cel mai de vază cetăţean din Atena, cel pe care lumea s-ar fi aşteptat să-l vadă dînd exemplu de virtute în viaţa particulară, era că s-a despărţit de o ateniană pentru a lua o străină.

Se pare că în secolul 4 mulți atenieni aveau o concubină (*pallaké*) fără să se despartă, din această cauză, de nevasta lor legitimă. Aceste concubine, care puteau fi ateniene, ori sclave, ori străine de condiție liberă, aveau ele oare o situație legală și recunoscută în mod public ?

Ne putem îndoi de asta, dacă e să judecăm după discursurile care vorbesc de ele [59]. Dar obiceiurile, în ciuda legilor, erau pline de îngăduință față de ele și un mare număr de atenieni par să fi fost, în fapt, bigami. Se spune că Socrate, pe lîngă arțăgoasa Xantipa, mai avea încă o nevastă care se numea Myrtó, dar asta nu este, probabil, decît o născocire. Euripide se arată misogin în mai multe dintre tragediile lui : și acest lucru era explicat prin afirmația că era bigam și că avusese astfel două prilejuri, în loc de unul singur, de a cunoaște bine răutatea femeilor. Aflăm de la niște autori, e drept tîrzii, că pe vremea războiului peloponeziac, pentru a se găsi un leac împotriva depopulării, i s-a îngăduit oricărui atenian să-și ia, pe lîngă soția ateniană de care era legat printr-o căsătorie în regulă, încă o nevastă, chiar și străină, care să-i poată da copii legitimi. Cu mult timp înainte însă, Temistocle se născuse ca fiu al unui cetățean atenian și al unei sclave trace, Abrotonon, și această împrejurare nu l-a împiedicat să facă carieră, chiar dacă era bastard. Plutarh avea să scrie :

„Cînd soția legitimă ajunge de nesuferit, cea mai bună soluție nu este oare atunci să iei drept tovarășă de viață o femeie ca Abrotonon din Tracia sau ca Bacchis din Milet, nu cu *engýesis,* ci cumpărîndu-le și lăsînd să cadă nuci peste capul lor ?“ [60]

Atunci cînd concubina era ateniană, ce deosebire exista între ea și soția legitimă, dacă și copiii ei erau socotiți cetățeni atenieni ? Isaios ne spune : „Chiar și cei care-și dau fetele drept concubine altora, cad la învoială asupra unei

sume care urmează să fie dată concubinei"[61]. Ne putem închipui că atenienii săraci, care nu le puteau da fiicelor o zestre, le puneau să aibă legături de felul acestora, mulțumindu-se doar să pretindă pentru ele anumite avantaje materiale în caz de despărțire. Dimpotrivă, soția legitimă îi aducea în mod obișnuit bărbatului ei o zestre.

Cît despre curtezane *(hetáirai)*, ele erau de cele mai multe ori sclave. Ele se mulțumeau adesea cu retribuția modestă de un obol, în vreme ce altele, hetairele de mare clasă, îi împingeau pe iubiții lor la cheltuieli foarte mari. In epoca elenistică au existat curtezane care au reușit chiar să se căsătorească cu prinți și să ajungă regine : „Cîntărețele de oboi, dansatoarele din Samos, o Aristonica, o Oinanthe cu tamburina ei, o Agathocleia, au călcat în picioare diademele regilor"[62]. Dar încă din secolul 4, celebra Phryne, beoțiană din Thespiái, a ajuns foarte bogată. Numele ei adevărat era Mnesarete, adică „cea care-și amintește de virtute" ! Porecla Phryne i se trăgea de la tenul ei gălbui *(phrýne* înseamnă broască) care n-o împiedica însă să fie foarte frumoasă. Se știe în ce chip oratorul Hiperide, unul dintre iubiții ei, i-a obținut, zice-se, achitarea într-un proces de impietate care-i fusese intentat, dar această anecdotă este foarte suspectă[63]. Se mai spune că, fiind iubita lui Praxitele, i-ar fi slujit de model pentru mai multe statui ale Afroditei. Averea pe care o dobîndise i-a îngăduit să-și înalțe propria ei statuie de aur în sanctuarul de la Delfi, în mijlocul statuilor de generali și regi. Plutarh, care a fost preotul lui Apolon Pitianul, avea să-și arate indignarea și să spună că această statuie care o reprezenta pe Phryne era ca „un trofeu cucerit de la desfrîul grecilor"[64].

Existau la Atena, în cartierul Cerameicos, dar mai ales la Pireu, încă de pe vremea lui Solon, case de prostituție[65] ;

o parte din profitul realizat de patroanele lor a slujit la ridicarea templului Afroditei Pándemos [66].

Aceste curtezane, care trăiau libere sau erau închise în anumite case, erau oare într-adevăr, așa cum pretind unii, mai instruite și mai cultivate decît femeile cinstite din Atena ? Avem tot dreptul să ne îndoim de acest lucru, dacă e să judecăm după curtezanele pe care le vedem, în discursurile judiciare, intrînd în conflict cu soțiile legitime : Alkè, patroană de casă deochiată, care îl acaparează pe bătrînul Euctemon [67], Néaira, care trăiește cu Stephanos, și fiica sa Phanò care va reuși să se căsătorească cu un atenian care a ajuns arhonte-rege și care va lua parte, alături de el, la ceremoniile cele mai sfinte [68], nici una din aceste femei nu pare să fi primit o educație rafinată. Néaira a fost crescută de un proxenet „foarte priceput în a deosebi pe chipul copilelor de vîrstă foarte fragedă frumusețea pe care aveau s-o aibă cîndva", dar această educație pare să fi constat în special în deprinderea artei de a se găti și a celorlalte mijloace de seducție fizică. Despre Phryne ni se spune că era frumoasă, nu că era inteligentă și cultivată ca Aspasia. Atențiile și actele de complezență le făceau pe hetaire să nu-și piardă iubiții. Cum spune și un poet comic :

„O iubită, nu este întotdeauna mai amabilă decît o soție ? Fără îndoială, lucrul are o explicație foarte limpede. Oricît de supărătoare ar fi soția, legea te obligă s-o ții în casa ta. Iubita, dimpotrivă, știe că nu poate păstra un bărbat decît dîndu-i multă atenție ; altminteri va trebui să-și caute altul" [69].

Cu toate acestea este probabil că multe curtezane primeau o educație mai liberă și mai temeinică decît burghezele din Atena, în special în privința muzicii, a cîntului și a dansului ; multe curtezane erau cîntărețe la oboi *(aulós)* și

veneau să cînte la instrument și cu vocea și să danseze la banchete.

Căsniciile, în Grecia, nu duceau la nașterea multor copii, din două motive : soțul găsea ușor satisfacerea instinctului sexual în afara căminului și, pe de altă parte, părinții se fereau, din cauza sărăciei sau a egoismului, să aibă și alte guri de hrănit și se temeau, pe deasupra, ca patrimoniul familiei să n-ajungă să se împartă între prea mulți moștenitori, ceea ce ar fi micșorat în consecință partea fiecăruia. Hesiod deja este categoric : „Fie să nu ai decît un singur fiu care să se îngrijească de avere ! În felul acesta sporește bogăția în case“ [70], iar Platon îi ține isonul : „Numărul de copii pe care legea îl socotește de ajuns va fi un băiat și o fată“ [71]. Și numai în cazul fiicei *epícleros* îl sfătuia Solon pe cel care o luase de nevastă „să aibă legături cu ea cel puțin de trei ori pe lună“ [72], căci era vorba aici să se obțină cît mai repede un moștenitor de sex bărbătesc ca să poată dăinui *óicos*-ul ; cînd Plutarh scrie însă în E r o t i c o s : „Dînd această lege, Solon voia să fie oarecum reînnoită și călită din nou căsătoria, prin această dovadă de iubire“ [73], el se înșeală desigur în privința intențiilor legislatorului și-i atribuie propria sa concepție despre dragostea conjugală. Ideile obișnuite ale celor vechi sînt exprimate de Menandru, atunci cînd scrie : „Mai nefericit decît un tată este doar un tată cu copii mai mulți“ [74]. Printre copii trebuie, dealtfel, să facem deosebirea între băieți și fete. Un poet comic spune : „Un fiu îl crești întotdeauna, chiar dacă ești sărac ; o fată o expui, chiar dacă ești bogat“ [75].

Existau două mijloace de a evita să ai o familie prea numeroasă : avortul și expunerea copiilor nou născuți ; amîndouă aceste mijloace erau considerate drept legitime, în general cel puțin.

Intr-adevăr, avortul nu este interzis de lege. Legea nu intervine decît pentru a asigura drepturile stăpînului copilului care urmează să se nască, drepturile tatălui adică : mama nu poate avorta fără consimțămîntul soțului ei, nici sclavul fără consimțămîntul stăpînului ; un străin îl lezează pe tată sau pe stăpînul sclavei dacă provoacă avortul soției sau al sclavei. Cu toate acestea, conștiința religioasă este mai puțin îndrăzneață decît legea civilă și așa se explică de ce Aristotel recomandă să se practice avortul „înainte ca fătul să fi dobîndit viață și simțire", înainte ca el să fie cu adevărat o ființă vie. În același chip, o veche lege religioasă din Cirene face deosebirea între embrionul format și cel încă neformat : în caz de avort, în prima situație impuritatea care lovește întreaga casă este asimilată cu impuritatea care apare în urma unui deces ; în cea de a doua situație, nu există decît o impuritate ușoară, asemănătoare cu cea care se produce după o naștere [77]. Nu este vorba cîtuși de puțin de un principiu general care ar recunoaște dreptul la viață chiar și copilului care se află încă în pîntecele mamei, ci numai de un scrupul religios.

Același scrupul îi oprea pe greci să ucidă copilul care se născuse, dar nu-i oprea să-l lase să moară din lipsa hranei și a îngrijirilor. Pe bună dreptate cred că s-a scris :

„În general, infanticidul este privit adesea ca un act aproape indiferent, deoarece copilul nu participă încă la viața grupului social. Cîtă vreme nu a fost integrat în aceasta prin riturile statornicite care îi dau măcar un început de personalitate și în special cîtă vreme nu a căpătat un nume, copilul nu are o existență reală : dispariția lui nu pune în mișcare sentimentele pe care le numim naturale" [78].

Dar, ca urmare a aceleiași ipocrizii care îl determină pe Creon să n-o execute pe Antigona, după ce a condam-

nat-o la moarte, ci s-o închidă într-o grotă unde va muri singură de asfixie și de foame (aceasta va fi, la Roma, pedeapsa vestalelor care și-au călcat legămîntul de castitate), ca urmare a aceleiași ipocrizii deci, copilul pe care părinții nu vor să-l crească nu este ucis, ci părăsit afară, într-o oală sau cratiță de argilă care-i va sluji de mormînt [79]. Bineînțeles, copiii nelegitimi sînt „expuși" mai adesea decît ceilalți, așa cum se întîmplă, în legendă, cu fiul Creusei, pe care zeul Apolon o sedusese pe cînd era tînără, dar și copiii legitimi „supranumerari" aveau aceeași soartă. Firește, acești copii nou născuți puteau fi luați și crescuți de alții și ajungeau apoi sclavi ; ba chiar uneori ei aduceau împlinirea dorințelor unor soții sterile care-și înșelau soțul prefăcîndu-se că sînt însărcinate și-i dăruiau astfel fiul mult dorit !

La Sparta, unde eugenia era o preocupare importantă, copilul nou născut trebuia să fie arătat bătrînilor din trib :

„Ei cercetau copilul : dacă era bine făcut și zdravăn porunceau să fie crescut ; dacă nu ieșise bine și era diform, ei puneau să fie dus în locul numit Apothétai, o prăpastie din apropierea Taigetului" [80].

Copilul nou născut trecuse dealtfel printr-o încercare prealabilă :

„Femeile din Sparta nu spălau copiii nou născuți cu apă, ci cu vin, ca să le pună la încercare firea. Se spune, într-adevăr, că copiii epileptici și bolnăvicioși, la atingerea vinului curat, sînt cuprinși de convulsii" [81].

In alte regiuni, copiii erau puși la încercare cu ajutorul apei înghețate sau chiar al urinei.

La naștere, atenienele nu erau asistate decît de femeile din casă : cuvîntul *máia* se poate referi la orice femeie care a atins o anumită vîrstă, la orice slujnică cu experiență, în stare să facă oficiul de *omphalotómos* („cea care taie

cordonul ombilical“). Cu toate acestea, în cazurile grele, era chemată o moașă sau chiar un doctor.

Inainte de a începe nașterea, casa e unsă cu smoală ca să se gonească demonii sau, mai degrabă, pentru că smoala te apără de impuritate[82] ; orice naștere comportă, într-adevăr, o impuritate și pentru mamă, și pentru toți cei din casă ; așa se explică de ce nici o naștere nu trebuie să aibă loc în interiorul unui sanctuar. De îndată ce s-a născut copilul, se pune deasupra ușii de la casă o ramură de măslin, dacă e băiat, sau, dacă e fată, o bentiță de lînă. Se procedează așa și în semn de bucurie și pentru a-i înștiința pe vecini cu privire la nașterea și sexul copilului.

În a cincea sau în a șaptea zi de la naștere are loc sărbătoarea familială numită *amphidrómia*. Ea comportă, pe de o parte, rituri de purificare pentru mamă și pentru toate persoanele care au venit în contact cu nașterea și, pe de alta, ceremonia care duce la integrarea copilului în grupul social : copilul este luat în brațe și purtat în fugă în jurul vetrei (numele sărbătorii înseamnă „alergare de jur împrejur“). Cu această ocazie se întrunesc toți membrii familiei. Din acest moment, copilul este acceptat de comunitate, hotărîrea de a-l crește este luată, iar tatăl familiei nu mai are dreptul să se descotorosească de el.

În sfîrșit, în cea de a zecea zi de la naștere, membrii familiei se adună din nou și iau parte la un sacrificiu și la un banchet[83]. Atunci i se dă copilului un nume. Primul băiat primește de obicei, la Atena, numele bunicului dinspre tată, dar nu e vorba aici de o regulă obligatorie și se cunosc excepții[84]. Rudele care au fost poftite la banchet aduc daruri, mai ales amulete pentru copil. În cea de a zecea zi se socotește că mama este purificată și-și poate relua treburile obișnuite.

Respectul față de bătrîni este afirmat cu deosebită tărie la Sparta, dar el e general în Grecia antică. Cea dintîi îndatorire a fiilor este să se îngrijească de bătrînețea părinților și să le asigure cele necesare. Ni s-a păstrat pe o inscripție din Delfi începutul unei legi din această cetate : „Dacă cineva nu asigură întreținerea tatălui și a mamei sale, cînd va fi denunțat în fața sfatului, sfatul să-l pună în lanțuri pe vinovat și să-l țină la închisoare pînă cînd..." Nu avem urmarea textului fiindcă piatra este ruptă [86]. Detențiunea, chiar și temporară, este o pedeapsă foarte gravă, cînd e vorba de un om liber și cetățenii nu erau închiși decît pentru delicte socotite ca majore.

Îndatorirea de a-i întreține pe părinții bătrîni este denumită prin cuvinte anume create *(geroboskía, gerotrophía)* și cel care nu o îndeplinește calcă, la Atena, o lege a lui Solon și se expune la o amendă și la *atimía* parțială.

Cea mai serioasă obligație este însă legată de înmormîntare : copiii trebuie să-și îngroape părinții după ritual, căci altminteri înseamnă că nu și-au îndeplinit principala lor îndatorire față de ei.

Rudele cele mai apropiate ale mortului îi fac toaleta funebră : îl spală cu parfumuri și îl îmbracă în haine curate, de obicei albe. Pe urmă îi înfășoară în jurul trupului bentițe și-l învelesc într-un giulgiu, dar îi lasă fața descoperită. Era interzis prin lege să-i pui unui mort mai mult de trei veșminte [87]. Odată cu mortul sînt îngropate și diferite obiecte de valoare (inele, coliere, brățări), iar arheologii care cercetează mormintele au găsit aceste obiecte în mari cantități. În unele epoci a existat obiceiul să se pună în gura mortului un ban, obolul pe care el urma să-l plătească luntrașului Charon ca să-l treacă peste rîul infernului ; ne vine mai ușor să înțelegem acest obicei după ce aflăm că, pentru oamenii de rînd la Atena, port-

moneul obişnuit era gura, aşa cum o dovedesc mai multe pasaje din Aristofan[88] şi acest text din Teofrast „Cinicul îşi vîră în gură banul pe care-l strînge din acest comerţ“ [89]. Uneori se punea lîngă mort şi o prăjitură cu miere, cu ajutorul căreia se credea că el îl va îmbuna pe Cerber, cîinele din infern[90].

Şi astfel, cadavrul este expus *(próthesis)* pe un pat de ceremonie, timp de o zi sau două, în vestibulul casei sale, cu picioarele îndreptate spre uşă. Scena este reprezentată pe foarte multe vase pictate şi mai ales pe acele *lékythoi* cu fond alb care erau aşezate sub patul funerar. Capul mortului poartă o cunună de flori şi se odihneşte pe o pernă ; de jur împrejur, nişte femei ţin umbrele şi evantaie ca să-l apere de soare şi de muşte ; alte femei, de-o parte şi de alta a patului, îşi pun cenuşă în cap, îşi sfîşie obrajii, se bat cu pumnii în piept sau întind mîna dreaptă spre mort : toate fac să răsune bocetele şi cîntecele rituale *(ololygé)*, pe care legea încearcă totuşi să le suprime.

Toţi bărbaţii care vin sînt lăsaţi să intre în casă, dar legislaţia limitează cu stricteţe prezenţa femeilor. Iată ce prevede, de pildă, o dispoziţie de la Iulis, în insula Ceos :

„Nu vor intra în casa mortului decît cele care sînt atinse de impuritate (din cauza apropierii de defunct) : mama, soţia, surorile, fiicele ; în plus, cel mult cinci femei şi două fete nemăritate, alese dintre rudele care merg pînă la gradul de copii de veri primari ; nici o altă femeie nu va intra“ [91].

Tot astfel, la Atena, după legea lui Solon, „femeile nu vor avea dreptul să intre în casa mortului sau să ia parte la cortegiul care-l duce la groapă decît dacă sînt rude mai apropiate decît copiii de veri“ [92]. Asistenţa poartă costume de doliu, negre sau gri, uneori albe ; toţi au părul tăiat în semn de durere.

Adesea erau angajaţi bocitori şi bocitoare plătite, ca să cînte *thrénos*-ul funebru, dar şi în această privinţă legea limita luxul şi splendoarea înmormîntărilor. În faţa porţii de la casă se punea un vas *(ardánion)* plin cu apă lustrală adusă din vecini, căci apa din casa mortului se consideră că e contaminată; cei care ies din casă se stropesc singuri cu această apă, iar vasul dă de ştire trecătorilor că în casă se află un mort.

Cortegiul funebru *(ecphorá)* era organizat, în mod normal, chiar a doua zi după expunerea corpului neînsufleţit. Iată ce prescria legea lui Solon : „Mortul va fi expus în interiorul casei, aşa cum va dori familia. Va fi luat de acolo a doua zi, înainte de răsăritul soarelui" [93]. La Atena, înmormîntările se fac, aşadar, în toiul nopţii, dintr-un motiv de ordin religios : exista teama ca razele soarelui chiar, venind în contact cu moartea, să nu fie atinse de impuritate. Înainte de plecarea din casa mortuară se fac libaţii în cinstea zeilor, iar apoi se formează cortegiul. Mortul este luat cu patul pe care fusese expus şi este dus fie de rude ori de sclavi, pe braţe, fie într-o căruţă trasă de cai sau catîri. În fruntea cortegiului merge o femeie care ţine un vas pentru libaţii, apoi merg bărbaţii, pe urmă femeile (numai rudele apropiate ale mortului) şi la sfîrşit cei care cîntă la oboi. La cortegiul celor care au pierit asasinaţi, cineva duce înaintea corpului o lance, ca semn al răzbunării sîngelui care trebuie să-l urmărească pe ucigaş [94].

Cimitirul era aşezat întotdeauna în afara zidurilor cetăţii. Aici corpul era fie înhumat, fie ars pe un rug ; în cazul din urmă, cenuşa şi osemintele sînt strînse într-o pînză şi aşezate într-o urnă. Apoi i se oferă mortului libaţii ; legea din Iulis precizează că este interzis să duci la cimitir mai mult de trei congii de vin şi un congiu de ulei (congiul era o măsură de trei litri şi un sfert). I se

adresează mortului un ultim salut și apoi toată lumea se întoarce la casa mortuară. Aici au loc ceremonii de purificare lungi și minuțioase, căci impuritatea provocată de contactul cu moartea este cea mai gravă dintre toate[95]: rudele mortului își spală tot trupul și apoi iau parte la banchetul funebru. A doua zi, tot după legea din Iulis, era purificată și casa, cu apă de mare și cu isop.

Pe urmă, banchetul și sacrificiile se repetă în a treia zi de la înmormîntare, iar apoi în a noua și în a treizecea zi și cu ocazia zilei de naștere a defunctului. Așa începe cultul adus morților.

## CAPITOLUL IV

# Copiii. Educația

Nu am vorbit, în capitolul precedent, decît despre femeile ateniene, despre familie și căsătorie așa cum ni se înfățișează ele la Atena. Cînd ajungem însă la educație, Sparta nu mai poate fi trecută cu vederea, căci acesta este, fără îndoială, domeniul în care deosebirile sînt cele mai categorice, în care opoziția între „modul de viață“ atenian și cel lacedemonian este marcată cel mai bine. Dealtfel, chiar dacă ne-ar interesa să cunoaștem numai educația atică, tot ar fi important pentru noi să știm ce influență a putut avea asupra ei „mirajul spartiat“ [1].

Instituțiile spartante par să fi „înghețat“, într-un anume fel, către mijlocul secolului 6, într-o epocă cînd o lovitură armată a aristocrației a curmat categoric tendințele spre o evoluție democratică, care se manifestau aici ca și în multe alte orașe grecești, și a făcut din legile atribuite lui Licurg acel corset de fier care va strînge multă vreme energiile cetății. De aceea, educația spartiată din secolele 5 și 4 ilustrează pentru noi cel mai arhaic tip de educație, cu toate că închistarea de care a fost nevoie pentru a o păstra a împins sistemul vechi spre o rigiditate aproape caricaturală și, mai ales, spre o dependență sîcîitoare a particularilor față de un stat care înțelegea să fixeze pînă și raporturile dintre tinerii căsătoriți.

Plutarh nesocotește evidența atunci cînd vrea să ni-l prezinte pe Licurg, pe care-și propune să-l compare cu pașnicul Numa, ca pe „un bărbat cu o fire foarte blîndă, a cărui principală preocupare era să asigure domnia păcii“ [2]. Adevărul este că nu avem nici o garanție cu privire la existența istorică a lui Licurg, dar dacă instituțiile Spartei sînt opera unui legislator unic, nu încape îndoială că acest legislator se gîndea la război mult mai mult decît la pace. Sîntem îndreptățiți să credem, de altminteri, că sistemul educației spartiate este rodul unei evoluții istorice îndelungate, mai degrabă decît opera unui singur om : o instituție ca cea numită *cryptéia*, despre care vom vorbi în curînd, are analogii în alte țări, după cum o dovedește etnografia comparată, și este sigur că numai numărul lor mic i-a silit pe cuceritorii dorieni ai Laconiei să trăiască ca într-o cazarmă, în mijlocul unor populații care au fost supuse, dar care au păstrat întotdeauna o ostilitate surdă. Așa se explică de ce, pentru a asigura menținerea stăpînirii lor, ei s-au văzut siliți să modeleze încă din copilărie curajul și energia viitorului hoplit al Spartei.

In timp ce la Atena, așa cum spuneam, fetele trăiau închise în casă, la Sparta ele practicau în mod public numeroase sporturi, aidoma cu băieții. Ele se antrenau la luptă și la aruncarea discului și a suliței, care e o armă de război. Din grijă pentru eugenie se urmărea ca mamele să fie zdravene și voinice, iar femeile să fie înzestrate cu calități virile. Licurg, ne spune Plutarh, „dînd la o parte moliciunea unei educații deprinse numai în casă și prea blînde (cum era cea a tinerelor ateniene), le-a obișnuit pe fete, întocmai ca și pe băieți, să apară fără veșminte la procesiuni, să danseze și să cînte la ceremoniile religioase în prezența și în văzul băieților“ [3]. Așa se pregăteau acele căsătorii foarte potrivite care-i vor da Spartei copii voinici, iar Platon se va inspira din acest exhibiționism pentru a-i

pune pe locuitorii cetăţii sale utopice să încheie căsătorii, în folosul interesului general, „datorită forţei de constrîngere a dragostei, cu totul diferită de cea a geometriei“ [4]. Corurile de fete din Sparta, care cîntau *parthéneia* de Alcman, se bucurau de cea mai mare celebritate.

Cît despre băieţi, ei erau lăsaţi în grija familiei pînă la vîrsta de şapte ani. Încă din cea mai fragedă copilărie, dealtfel, ei par să fi fost obiectul unui dresaj, al unei creşteri speciale. „Doicile laconiene, ne spune tot Plutarh, erau grijulii şi pricepute : în loc să înfăşoare în scutece copilaşii pe care îi creşteau, ele le lăsau membrele şi chiar tot corpul absolut libere ; ele îi obişnuiau să nu facă mofturi şi să nu aibă sensibilităţi la mîncare, să nu se sperie de întuneric, să nu se teamă cînd sînt singuri, să nu manifeste capricii vulgare, să nu plîngă şi să nu ţipe“ [5]. De aceea, la Atena, familiile aristocratice care aveau nevoie de o bonă pentru progenitura lor, o căutau cele mai adesea la Sparta.

La şapte ani împliniţi, tînărul spartiat este luat în primire, în mod direct de către stat, căruia îi va aparţine, fără încetare, pînă la moarte. Din acel moment, el este înregimentat, aşa cum aveau să fie în zilele noastre tinerii fascişti şi hitlerişti, în diferite formaţiuni premilitare care-i ocupă întreaga sa copilărie şi se află sub înalta supraveghere a magistratului numit *paidonómos,* adevărat „comisar al educaţiei naţionale“ [6]. Dintre încercările de a restitui succesiunea claselor de vîrstă prin care trecea un băiat spartiat, cea mai verosimilă mi se pare aceasta : băiatul era rînd pe rînd, de la opt la unsprezece ani „băieţel“ sau „pui de lup“ *(rhobídas, promikkiddómenos, mikizómenos, própais),* apoi, de la doisprezece la cincisprezece „băiat“ în adevăratul sens al cuvîntului *(pratopámpais, atropámpais, melléiren),* în sfîrşit, de la şaisprezece la douăzeci, *íren,* adică efeb în anul întîi, doi, trei şi patru [7].

De la opt la unsprezece ani, copiii sînt împărţiţi în „cete“ sau în „trupe“ comandate de cei mai mari dintre tineri, *iren*-ii cei mai în vîrstă. Aceste „cete“ sînt subîmpărţite în patrule conduse de cel mai dezgheţat dintre băieţii care le alcătuiesc, cel care e numit *bouagós*. S-au semnalat analogii de netăgăduit cu organizaţii moderne ca acelea de cercetaşi, prieteni ai drumeţiei, *boy-scouts*, dar aceste analogii sînt superficiale şi nu trebuie să ascundă o deosebire adîncă şi esenţială : la Sparta nu e vorba de o îndeletnicire facultativă, limitată la zilele de sărbătoare şi la vacanţe, ci de o activitate obligatorie de zi cu zi, de structura însăşi a unui mod de viaţă.

Fără îndoială, aceşti băieţi învăţau să citească şi să scrie, dar Plutarh ne spune că „studiile de scris-citit pe care le făceau se limitau la strictul necesar ; în rest, toată educaţia lor consta în a învăţa să se supună fără crîcnire, să îndure oboseala cu răbdare şi să iasă biruitori în luptă. De aceea antrenamentul lor devenea tot mai aspru pe măsură ce creşteau ; li se rădea părul de pe cap ; erau deprinşi să umble desculţi şi să se joace fără veşminte cea mai mare parte a timpului“ [8].

Incepînd de la doisprezece ani, ei nu mai poartă tunică şi nu mai primesc decît o singură manta pe an. Ei se culcă în dormitoare pe rogojini de trestie. Nu fac baie şi nu se freacă cu ulei decît foarte rar, în anumite zile de sărbătoare. Pentru orice greşeală, chiar şi mică, sînt biciuiţi cu cruzime. La mesele pe care le iau laolaltă, nu li se dă dinadins decît o hrană proastă şi insuficientă ca să caute singuri să fure alimente şi să se deprindă astfel cu îndrăzneala şi cu şiretenia. Este cunoscută povestea despre băiatul spartiat care prinsese un pui de vulpe şi-l ţinea ascuns sub manta şi, decît să fie descoperit, a lăsat mai bine animalul să-i sfîşie pîntecele şi a răbdat durerea pînă a murit [...]

În sfîrşit, la şaisprezece ani se producea trecerea de la copilărie la adolescenţă. *Iren*-ii trec printr-o serie de iniţieri succesive care constituie, în acelaşi timp, o încercare a capacităţii lor de a răbda şi nişte ceremonii cu caracter magic, la care deseori participanţii dansau şi se mascau. Două grupuri rivale de efebi aveau datoria să fure de pe altarul lui Artemis Orthía nişte bucăţi de brînză, iar acest „mare joc" dă naştere la un schimb de lovituri de bici ; dar flagelarea plină de cruzime a efebilor nu va fi practicată, pe cît se pare, decît mult mai tîrziu, în epoca romană [10]. Încercarea cea mai stranie este cea numită *cryptéia*, adică „ascunzişul" : după o perioadă în care tînărul se retrăgea dintre ai lui şi trăia singur şi ascuns la ţară, asemenea unui *lycánthropos* (om-lup), el ieşea noaptea să vîneze hiloţi, adică sclavi, şi trebuia să omoare cel puţin unul. Asemenea practici, atestate şi în alte epoci şi în alte ţinuturi, îşi au originea într-un trecut îndepărtat [11].

Pe lîngă aceste încercări şi exerciţii ţinînd de pregătirea militară, cărora le consacrau cea mai mare parte a timpului lor, tinerii spartiaţi mai primeau şi o educaţie muzicală, care, dealtfel, nu era nici ea lipsită de legături cu războiul căci cadenţa bine ritmată a corurilor pregăteşte manevra disciplinată a batalioanelor şi noi ştim că oboiul *(aulós)* şi cîntecele ritmau mişcările armatei spartiate.

Lăsînd laoparte această formaţie muzicală şi deprinderea unor rudimente de scris şi de citit, putem spune că întreaga educaţie spartană, organizată şi controlată de stat pînă în cele mai mici detalii, consta în exerciţii fizice şi în pregătirea pentru război.

În comparaţie cu această subordonare totală a educaţiei faţă de statul spartiat, ce constatăm oare la Atena ? Vedem că tatălui de familie i se lasă aproape întreaga libertate de

a-şi creşte el însuşi copiii cum crede de cuviinţă sau de a-i pune pe alţii s-o facă, pînă cînd copiii împlinesc optsprezece ani, vîrstă la care adolescentul devine cetăţean şi îşi inaugurează viaţa civică deprinzînd meşteşugul armelor. Există deci o deosebire foarte mare între viaţa tînărului spartiat şi cea a tînărului atenian, de la şapte pînă la optsprezece ani.

Cît priveşte vîrsta cea mai fragedă, în mod paradoxal, micuţul atenian e cel care are membrele mai puţin libere ! Am mai spus că, la Sparta, doicile nu înfăşau bebeluşii. La Atena, dimpotrivă, obiceiul cel mai răspîndit pare să fi fost să-i înfăşoare cu o fîşie de stofă petrecută în spirală şi strînsă foarte tare [12].

Leagănele pe care le vedem reprezentate pe vasele pictate sînt cele mai adesea nişte coşuri de răchită sau un fel de copăi de lemn, dar ocazional ele pot avea şi forme ciudate, ajungînd să semene cu un pantof, dacă nu cumva această fantezie nu trebuie să fie pusă pe seama pictorului. Obiceiul de a legăna copiii nu cunoştea excepţii şi pentru a-i adormi li se cîntau cîntece de leagăn : Platon avea să compare aceste practici cu folosirea combinată a dansului şi a muzicii cînd este vorba să fie vindecaţi cei care suferă de boala Coribanţilor, adică cei care sînt stăpîniţi de duhuri [13].

Cel mai adesea, mamele îşi alăptau singure copiii, aşa cum făcea de pildă, şi nevasta lui Euphiletos care, ca să-i vină mai uşor, se mutase la parter, în camera copilului, lăsîndu-şi bărbatul să stea la etaj, acolo unde stau de obicei femeile ; în felul acesta, ea nu mai risca să cadă cînd cobora scara pe întuneric şi putea să-i dea copilaşului să sugă noaptea... şi, la nevoie, îşi putea primi iubitul fără ştirea soţului, care dormea sus [14]. În familiile înstărite, mama este de obicei ajutată de o doică, care este de cele mai multe ori o sclavă, dar care poate fi şi o femeie liberă

din păturile de jos, în *Choeforele* lui Eschil, doica lui Oreste povestește într-un chip foarte realist ce îngrijiri îi dădea ea fiului lui Agamemnon și este evident că poetul se inspiră, în această descriere, din lucrurile pe care le putea vedea, pe vremea lui, la Atena :

„Vai, Oreste al meu, pentru care-am ostenit atîta, pe care l-am primit din pîntecele maicii sale și l-am crescut ! Și cîte necazuri n-am avut mereu, din cauza țipetelor lui ascuțite care mă făceau să alerg toată noaptea ! Și tot ce-am suferit e în zadar. O făptură care nu știe nimic, trebuie s-o crești ca pe un cățeluș, nu-i așa ? Trebuie să-i faci voia. În scutecele lui, copilul nu vorbește, chiar de-i e foame sau sete ori simte vreo nevoie și burticica lui se ușurează singură. Ar fi trebuit să fiu puțin ghicitoare și, cum m-am înșelat adesea, am ajuns să spăl scutece ; făceam treabă și ca spălătoreasă și ca doică" [15].

Mai multe vase pictate ne înfățișează o doică aducînd bebelușul gol, după ce tocmai îl spălase, desigur, mamei care șade jos și se pregătește să-i dea să sugă. Firește însă, multe doici alăptau chiar ele copilul care le era încredințat. Am spus mai înainte că doicile voinice din Laconia erau deosebit de căutate la Atena.

În *Norii* lui Aristofan, moș Strepsiade îi amintește fiului său Pheidippides cum l-a îngrijit cînd era copil mic (la fel făcuse și Fenix cu Ahile) [16] :

„Eu te-am crescut și îți ghiceam din gîngurit toate gîndurile. Spuneai «bru», eu și înțelegeam și-ți dădeam să bei. Cereai «mama» pe dată veneam și-ți aduceam pîine. Cum spuneai «caca» te și scoteam afară și te țineam înaintea mea" [17].

Trebuie oare să tragem din aceste versuri concluzia că la Atena era normal ca tatăl de familie să se ocupe astfel de copilașul lui ? Fără îndoială că nu. Acest caz trebuie să fi fost cu totul excepțional și Aristofan îl prezintă tocmai

pentru a stîrni rîsul. Strepsiade s-a căsătorit cu „o fandosită“, o femeie cochetă pe care o interesează mai mult propria sa toaletă decît cea a copilului şi poate că şi Strepsiade, care e un zgîrie-brînză, n-a vrut să cheltuiască bani luînd o doică. În orice caz, atenienii aveau prea multe treburi în afara casei ca să se poată interesa prea mult de copiii mici. Este evident că mama, care sta închisă cu ei în casă, vedea de ei şi îi îngrijea cu ajutorul sclavelor. Mai tîrziu, de îndată ce băieţii vor merge la şcoală, ea nu va mai putea nici să-i ajute, nici să înţeleagă ce învaţă ei, deoarece propria ei educaţie, ca educaţia tuturor fetelor, dealtfel, n-a fost cîtuşi de puţin îngrijită, dar, cîtă vreme sînt prea mici ca să meargă la şcoală, copiii sînt lăsaţi numai în grija ei şi a femeilor din casă.

Mamele şi dădacele, pe lîngă faptul că-i cîntau copilului cîntece de leagăn şi diferite melodii, îi mai şi spuneau, de îndată ce era el în stare să priceapă, „poveşti“ tradiţionale şi aceasta era prima lui învăţătură. Ştim foarte puţin despre aceste cîntece şi despre aceste poveşti. Ştim că copiii neascultători erau ameninţaţi cu tot felul de „căpcăuni“, al căror nume era Acco, Alphito, Gello, Gorgo, Empousa, Lamia, Mormo sau Mormolyke, Ephialtes : ce gloată numeroasă şi înspăimîntătoare ! Şi lupul era sperietoare, aşa cum se vede din fabula lui Esop, *Lupul şi bătrîna*[18]. Copiilor cuminţi li se istoriseau însă nişte povestiri nostime, în care rolurile principale le aveau animalele, acele poveşti esopice pe care Socrate le-a ştiut pe dinafară pînă la bătrîneţe şi pe care s-a străduit să le versifice în închisoare, puţin timp înainte de a muri[91]. Aceste fabule aveau o morală, morala experienţei, şi ca atare ele conţineau o învăţătură. Bătrînul Philocleon şi-o amintea pe aceea care începe cu vorbele „A fost odată un şobolan şi o nevăstuică“ [20]... Nu încape îndoială că tot mamele şi

dădacele erau cele care iniţiau copilul, puţin mai tîrziu, în mitologie şi în legendele naţionale, transmiţîndu-i ceea ce învăţaseră şi ele, în copilărie şi mai tîrziu, luînd parte la sărbătorile religioase şi privind operele de artă. În felul acesta, ele îi pregăteau pentru momentul cînd aveau să citească poemele lui Homer şi Hesiod la *grammatistés* (profesorul de citire).

Platon recomandă ca, pînă la vîrsta de şase ani, copiii să fie lăsaţi să se joace în voie, dar el nu uită totuşi să îndrepte jocurile lor spre deprinderea unei meserii viitoare. Şi iată ce scrie cu seriozitate Aristotel, în P o l i t i c a sa :

„Copiii trebuie să facă ceva şi pe bună dreptate este privită drept una din invenţiile frumoase ale lui Archytas (din Tarent, filosof şi om de stat) plesnitoarea *(platagé)* pe care o dăm copiilor mici ca să nu spargă nimic prin casă cît timp se joacă cu ea, căci copiii nu pot sta liniştiţi nici măcar o clipă ; plesnitoarea este dar o jucărie potrivită pentru ei“ [22].

Dacă plesnitoarea făcea prea multă gălăgie, erau totuşi de plîns mama şi tatăl copilului, cînd stătea acasă !

Jocul cu mingea *(sphâira)* şi cu arşicele *(astrágaloi)* se practica, fără îndoială, încă din prima copilărie, dar chiar şi adolescenţii se mai distrau în acest chip ; vom mai vorbi despre asta. Alte jucării aparţin mai strict vîrstei celei mai fragede, ca de pildă micile cărucioare pe care le trag după ei copiii de pe vasele pictate. Şi Strepsiade îi cumpărase unul fiului său Pheidippides :

„Dă-mi ascultare, îi spune el, fiindcă şi eu te-am ascultat cîndva, mi-aduc aminte, cînd aveai şase ani şi încă nu vorbeai bine. Primul obol pe care l-am primit ca heliast l-am dat ca să-ţi cumpăr la Diasia (sărbătoarea lui Zeus) un cărucior“ [23].

Într-adevăr, mai multe sărbători religioase (nu numai Diasia, ci mai ales Anthesteria, celebrată la sfîrşitul lui

februarie) erau prilejul unor distracţii la care luau parte şi copiii mici şi în timpul cărora exista obiceiul să li se cumpere jucării, fie cărucioare, fie vasele acelea mici, pe măsura lor, un fel de *oinochóai* în miniatură, pe suprafaţa cărora pictorii înfăţişau copii, aproape întotdeauna goi, purtînd pe piept, ca pe o eşarfă, un lanţ de amulete şi jucîndu-se. Rostul acestor amulete *(probascánia)* era, după credinţa lor, să te ferească de deochi, de insucces, de boală. Băieţii mici probabil că se jucau aşa, aproape goi, în gineceu, în timp ce fetiţele, reprezentate şi ele pe aceste vase, poartă de obicei o rochie sumară.

Arheologii au găsit în săpături multe figurine de lut ars care erau jucăriile copiilor mici, ca de pildă tetine de diferite forme, căluţi pe rotiţe şi tot felul de animale (porci, cocoşi, porumbei etc.), iar pentru fetiţe, nenumărate păpuşi, dintre care unele mişcau (erau *neuróplasta* [24]).

Dar jucăriile pe care le iubeau cel mai mult copiii erau poate cele mai ieftine, mă refer la cele pe care şi le făceau singuri. Tot Strepsiade e cel care-i laudă lui Socrate inteligenţa fiului lui :

„Era de-abia un prichindel, nu mai înalt de-atîta, cînd modela case de lut, sculpta, acasă, corăbii de lemn, construia cărucioare mici de piele şi făcea de minune broscuţe din coji de rodie“ [25].

La fel, tiranul Dionysios, pe cînd era copil şi nu avea nici un tovarăş de joacă din cauza firii extrem de bănuitoare a tatălui său, nu găsea nimic altceva de făcut ca să-şi treacă vremea decît „să fabrice cărucioare, lămpi, scaune şi mese de lemn“ [26].

Copiii nu se distrau numai cu figurine, făcute în casă sau cumpărate, care înfăţişau animale, ci şi cu animale vii, mai ales cu cîini, aşa cum se vede din picturile de pe vase, dar şi cu raţe sau cu prepeliţe, pe care le creşteau, cu

şoareci şi cu nevăstuici şi chiar cu lăcuste. În acest caz, gineceul tindea să se transforme într-o mică menajerie.

La Atena nu există, ca la Sparta şi în alte oraşe doriene, un *pedonom*. Desigur, statul nu se poate dezinteresa cu totul de condiţiile în care se asigura educaţia copiilor, din punctul de vedere al moralei, cel puţin. Legile lui Solon îi obligau pe părinţi să nu-şi trimită copiii la şcoală decît după răsăritul soarelui şi să-i aducă înapoi înainte de asfinţit, astfel încît să-i scutească de primejdiile mersului prin întuneric şi tot ele îi opreau pe tineri şi pe oricare persoană străină să intre în şcoală cînd se aflau acolo copiii [27]. Dar aceste măsuri, e lesne de văzut, nu privesc în nici un chip procesul însuşi de învăţămînt, indiferent dacă e vorba de ceea ce predă *pedotribul* (profesorul de gimnastică), *citaristul*, ori *gramatistul*. Nu este nici măcar sigur că, la Atena, părinţii erau obligaţi prin lege să-şi trimită copiii la şcoală ; dar, chiar dacă lipsea o lege scrisă, obligaţia de a trimite copiii la şcoală era, fără îndoială, impusă de tradiţie, a cărei forţă de constrîngere era tot atît de mare [28]. Cu toate acestea, magistraţii cetăţii, şi în special strategii, se puteau oare dezinteresa în mod normal de educaţia copiilor care condiţiona capacitatea viitorilor efebi, a viitorilor apărători ai cetăţii adică ? Un decret de la jumătatea secolului 4 al demului Eleusis îl cinsteşte pe strategul Derkylos în primul rînd „pentru chipul în care a vegheat asupra educaţiei copiilor din dem“ ; grija de a grava acest decret este lăsată în seama demarhului şi a părinţilor copiilor care, plini de recunoştinţă, avuseseră iniţiativa în privinţa acestei măsuri onorifice [29]. Acest document nu ne îngăduie să afirmăm că educaţia copiilor era una dintre

atribuţiile constante ale strategilor, dar el ne arată că ea putea fi măcar una dintre preocupările lor ocazionale.

În orice caz, indiferent că e vorba de învăţarea literelor, a muzicii, ori a gimnasticii — acest *trivium* al educaţiei greceşti — profesorul îi adună pe elevi în propria lui casă, nu într-un edificiu public, construit pe cheltuiala statului. Acest lucru este evident în legătură cu gramatistul şi cu citaristul. În privinţa pedotribului trebuie să facem o distincţie între palestrele efebilor şi ale bărbaţilor, care-şi aveau locul în gimnaziile publice, şi palestrele pentru copii : se pare într-adevăr că acestea din urmă erau palestre particulare, proprietate a pedotribilor, de la care îşi iau şi numele (de pildă „palestra lui Taureas", „palestra lui Sibyrtios" [30]).

Se poate spune deci că la Atena educaţia era liberă aproape cu totul, lăsată în seama iniţiativei particulare. Chiar şi în cazul special al „pupililor naţiunii", adică al fiilor cetăţenilor morţi pentru patrie, a căror întreţinere era suportată de tezaurul public, statul se mulţumea să plătească costul educaţiei pupililor săi unor profesori particulari. În acelaşi chip, în 480, cînd atenienii şi-au dus femeile şi copiii la Troizen deoarece Xerxes se apropia de cetate „trezenienii, ne spune Plutarh, au hotărît prin decret că refugiaţii vor fi hrăniţi pe cheltuiala statului, că fiecare dintre ei va primi doi oboli, că li se va îngădui copiilor să culeagă fructe de oriunde şi că *se va plăti salariul profesorilor*" [31].

Bineînţeles, în mod normal, părinţii suportau cheltuielile legate de educaţia copiilor lor. Rezulta desigur de aici că fiii cetăţenilor bogaţi sau înstăriţi îşi puteau continua studiile pînă ajungeau efebi, în timp ce studiile făcute de cei săraci se opreau mai devreme, adesea imediat ce copiii ajungeau să stăpînească cît de cît elementele de bază [32]. Ba

chiar, unii copii abia dacă învăţau să citească. Este cunoscută anecdota cu privire la ateniànul care, în 482, l-a rugat pe Aristide să scrie propriul său nume pe un *óstracon*, fiindcă el nu ştia să scrie [33]. Se pare însă că instrucţia s-a răspîndit mult la Atena în decursul secolului 5 ; în ultima treime a acestui secol, în timpul războiului peloponeziac, putem spune că nu există analfabeţi printre personajele lui Aristofan : chiar şi rusticul Strepsiade din N o r i i, chiar şi necioplitul cîrnăţar Agoracritos din C a v a l e r i i ştiu cît de cît să citească şi să socotească [34].

Atena avea desigur şcoli încă dinainte de războaiele medice. Aristofan evocă în N o r i i această „veche educaţie" de care a avut parte generaţia „maratonomahilor", adică a celor care au luptat la Maraton (490 î.e.n.) :

„În primul rînd copiii n-aveau voie să scoată nici o vorbă ; apoi, pe stradă îi vedeai mergînd în ordine, toţi cei dintr-un cartier în grup, ducîndu-se la citarist fără mantale şi în rînduri strînse, chiar dacă zăpada se cernea deasă ca făina" [35].

Este foarte probabil că în unele şcoli se învăţau în acelaşi timp şi scrisul şi cititul şi unele rudimente de muzică. În orice caz, o cupă celebră semnată de Duris, înfăţişează un gramatist şi un citarist în acelaşi local [36]. Dar dacă dăm crezare expunerii pe care o face Protagoras, cu privire la educaţie, în dialogul platonic care-i poartă numele, lecţiile citaristului veneau în mod normal după cele ale gramatistului, iar cele ale pedotribului, după cele ale citaristului :

„Profesorul, de îndată ce copiii ştiu să citească, îi pune pe toţi elevii să recite, şezînd pe scăunele, versurile marilor poeţi şi-i obligă să le înveţe pe dinafară... Citariştii, la rîndul lor, de îndată ce elevul ştie să cînte la instrument,

îl învață alte lucrări frumoase, cele ale poeților lirici... Mai tîrziu, copilul e trimis la pedotrib." [37]

Este probabil într-adevăr că educația intelectuală — așa numita *mousiké* — care cuprindea în același timp scrisul, cititul și muzica propriu-zisă, începea înaintea lecțiilor de gimnastică, în vreme ce, cam de pe la paisprezece ani, educația fizică ajungea să predomine asupra celei spirituale, fără s-o înlăture însă cu totul.

De îndată ce micul atenian a atins vîrsta școlară, el trece de sub supravegherea dădacei sub supravegherea *pedagogului*, cel puțin în familiile înstărite care au mai mulți sclavi. Pedagogul este un sclav afectat copilului și care are îndatorirea de a-l însoți pretutindeni și de a-l învăța bunele maniere („curtoazia bine educată și puerilă"), folosindu-se la nevoie, pentru a fi ascultat, de pedepse corporale, în special de băț. Pedagogul îl conduce dimineața pe copil acasă la profesor și-i duce bagajul (tăblițe cerate pentru scris, stil, cărți ; mai tîrziu liră și oboi).

Apoi, cît timp stă copilul la școală, pedagogul îl așteaptă, fie într-o sală specială [38], fie, mai degrabă, chiar în clasă. Pe cupa lui Duris pe care am mai amintit-o, bărbatul care stă pe scăunel, cu picioarele încrucișate și ținînd în mînă un toiag lung, avînd capul întors spre copilul care recită un poem epic este fără îndoială un pedagog. După ce a asistat la lecție, pedagogul va putea, odată ajuns acasă, să joace rolul de meditator.

Profesorii stau pe niște scaune cu spătar și cu picioare arcuite, niște *thrónoi*, strămoși ai catedrelor, în timp ce elevii, pedagogii și ajutorii de profesori nu au decît scăunele cu picioare drepte și fără spătar *(báthra)*. Nu există mese : avînd tăblițe cerate rigide e ușor să scrii pe genunchi și poți chiar pune pe ele o foaie de papirus. Demostene îi

va spune lui Eschine, care era băiatul unui ajutor de profesor :

„În copilăria ta ai crescut în mijlocul celor mai mari lipsuri îndeplinind alături de tatăl tău funcția de ajutor într-o școală, pregătind cerneala (cu care se scria pe foile de papirus), spălînd scăunelele, măturînd prin clasă și avînd rangul unui servitor, nu al unui copil liber“ [39].

Profesorii și mai ales ajutorii, pe care-i retribuiau ei înșiși din sumele de bani pe care le primeau de la părinții elevilor, erau plătiți, probabil, cu multă zgîrcenie. Pictura de pe alt vas ne arată un profesor de scris cu stilul în mînă „aplecat în scaun într-o mișcare de mustrare violentă, cu arătătorul ridicat în chip amenințător, ca și cum ar certa copileata pe care o are în grijă“ [40]. De abia odată cu sofiștii din a doua jumătate a secolului 5 vom întîlni adevărați profesori, care au destul prestigiu pentru a obține o retribuție pe măsura serviciilor lor. Se pare, dealtfel, că oricine se poate decreta singur profesor, cu condiția să știe să scrie și să citească, și că nu se cerea nici o „diplomă“. Dacă statul exercita vreun control, era numai din punctul de vedere al moralității și în nici un caz în privința științei și a competenței profesorilor.

Obiceiul repaosului săptămînal, de origine evreiască, este necunoscut în Grecia. Zilele cînd nu se lucrează sînt așezate foarte neregulat, în funcție de data sărbătorilor religioase din fiecare cetate. Cu toate acestea, unele luni, cum ar fi *Anthesteriốn,* la Atena (februarie), aveau atîtea zile nelucrătoare, încît trebuie că semănau puțin cu „vacanța mare“ a școlarilor de astăzi. Avarul lui Teofrast „cînd copiii lui au lipsit de la școală, fiind bolnavi, scade din retribuția profesorului o sumă corespunzătoare ; și toată luna Anthesterion, cînd sărbătorile sînt numeroase, nu-i trimite la școală, ca să nu fie silit să plătească această

retribuţie"[41]. În plus, fiecare copil are zile de vacanţă suplimentare cu ocazia sărbătorilor de familie şi a propriilor lui sărbători (zi de naştere, ceremonia tăierii părului care marchează sfîrşitul copilăriei etc.), precum şi cu ocazia evenimentelor importante, cum ar fi căsătoriile.

Evident, copilul începea prin a învăţa întîi să citească şi apoi să scrie. El trebuie să ştie mai întîi să recite pe dinafară numele literelor din alfabet, *álpha, béta, gámma, délta* etc., pe care şi le întipărea în minte îngînînd versuri mnemotehnice. Aceste litere, *stoichéia* („elemente ale lucrurilor") erau înconjurate de un respect aproape religios, cu atît mai mult cu cît ele notau nu numai vorbirea, ci şi cifrele şi intervalele muzicale. În pedagogia antică, bazată foarte mult pe rutină, nimic nu prevesteşte metoda noastră „globală". Se înaintează încet de la simplu la complex, de la literă la silaba formată din două litere *(béta* şi *álpha = ba)*, apoi la cea formată din trei şi patru litere şi copilul este obişnuit să pronunţe cuvinte deosebit de grele şi de rare, cum ar fi *lýnx*. Nimeni nu caută să-i uşureze lucrurile ; dimpotrivă, toţi par să creadă că, odată învinsă dificultatea cea mai mare, copilul dobîndeşte implicit şi celelalte cunoştinţe mai elementare. Existau şi silabare în care toate cuvintele erau despărţite în silabe.

Se trecea apoi la citirea curgătoare, cu atît mai dificilă cu cît ediţiile obişnuite nu aveau nici un fel de punctuaţie şi nici măcar nu despărţeau cuvintele prin spaţii albe, lucru de care ne putem da seama din inscripţiile păstrate[42]. Bineînţeles, copilul învăţa să citească cu voce tare şi continua apoi să facă la fel, căci se pare că lectura în gînd nu se practica deloc : grecii, fie citeau singuri cu voce tare, fie puneau un servitor să le citească. Acesta este motivul pentru care, de pildă, lucrarea în care Plutarh vorbeşte despre modul cum băieţii trebuie să-i citească

pe poeţi se intitulează *Cum trebuie un băiat* să asculte *poemele.*

Elevul era deprins apoi să scrie literele pe o tăbliţă de lemn care avea marginile mai înalte şi mijlocul acoperit cu un strat de ceară. Aici trasa el caracterele cu ajutorul unui băţ ascuţit la un capăt, numit stil ; celălalt capăt era turtit şi rotunjit, în aşa fel încît cu el se putea şterge. Aceste tăbliţe, echivalentul tăbliţelor noastre de ardezie, puteau să fie făcute dintr-una, două sau mai multe bucăţi şi, în acest ultim caz elementele constitutive erau ţinute la un loc fie de balamale, fie de sfori care treceau prin nişte găuri. La început, profesorul desena literele uşor pe ceară, iar elevul urma întocmai acest contur, apăsînd mai tare. Se putea scrie şi cu cerneală pe foi de papirus : cerneala era livrată sub formă solidă, iar profesorul sau unul dintre ajutoarele sale o pisau şi apoi o amestecau cu apă ; în chip de peniţă se folosea o bucată de trestie ascuţită şi despicată la mijloc. Se foloseau şi *óstraca,* adică cioburi de vase pe care se făceau mai ales „ciornele". Şcolarii aveau rigle în formă de cruce (cum este cea pe care o vedem, atîrnată de perete, pe cupa lui Duris amintită mai sus) ca să aşeze literele pe orizontală în linie dreaptă şi, în acelaşi timp, pe verticală exact unele sub altele, conform cu aranjamentul numit *stoichedón,* pe care-l cunoaştem din inscripţiile acelei epoci. Poate că existau încă de atunci concursuri de caligrafie organizate între copiii din diferite şcoli, aşa cum sînt cele pe care le cunoaştem din perioada elenistică. [43]

Cu nişte metode atît de rudimentare, deprinderea cititului şi a scrisului putea dura multă vreme, pînă la trei sau patru ani. De îndată ce copilul ştia să citească şi să scrie aproape curent, el era pus să înveţe pe dinafară versuri şi apoi bucăţi din ce în ce mai întinse din poeţi şi,

în primul rînd, din primul poet al Greciei, Homer, autorul I l i a d e i şi al O d i s e e i. Într-adevăr, ceea ce va scrie, în primul secol al erei noastre, retorul Heraclit este desigur valabil şi pentru secolul lui Pericle :

„De la vîrsta cea mai fragedă, minţii naive a copilului care îşi începe studiile îi este dat ca dădacă Homer : putem spune, aproape, că încă din scutece minţile noastre sug laptele versurilor lui. Creştem şi-l avem mereu alături..." [44]

Grecii îl consideră pe Homer drept educatorul prin excelenţă, iar gramatistul desprinde din versurile lui, pentru elevii săi, nu lecţii de estetică, ci lecţii de morală şi de religie şi, într-un sens încă şi mai larg, lecţii de viaţă, căci Homer consemnează tot ceea ce trebuie să ştie un om vrednic de acest nume : ocupaţiile din timp de pace şi din timp de război, meseriile, politica şi diplomaţia, înţelepciunea, curtenia, îndatoririle faţă de părinţi şi de zei... În comparaţie cu Homer, ceilalţi poeţi epici (poeţii ciclici) rămîn pe locul al doilea, dar Hesiod şi, la Atena, Solon oferă şi ei materie de studiu. Cupa lui Duris, ca să nu mai vorbim de alte vase pictate, ne pune sub ochi o scenă fără îndoială esenţială atunci cînd ni-l înfăţişează pe profesor, în mijlocul sălii de clasă, desfăşurînd un papirus pe care sînt scrise primele versuri dintr-un poem epic şi punîndu-l pe un băiat care stă în picioare în faţa lui să le înveţe. E drept că toate cărţile aveau pe atunci forma unui sul de papirus.

Aritmetica venea, în sfîrşit, să completeze această instrucţie. Se ştie că grecii notau cifrele cu ajutorul literelor alfabetului, care ajungeau la numărul total de douăzeci şi şapte prin adăugarea a trei semne vechi pe care scrisul nu le mai folosea : *digamma* cu valoarea 6, *kóppa* cu valoarea 90 şi *sámpi* cu valoarea 900. Existau în felul acesta nouă semne care notau unităţile *(álpha* pînă la *théta),* nouă

care notau zecile *(ióta* pînă la *kóppa)* și tot atîtea care notau sutele *(rhó* pînă la *sámpi)*. Pentru numerele mai mari de 999 se foloseau cuvintele *chílioi* (o mie) și *mýrioi* (zece mii) ori se scria un alpha cu un iota în stînga pentru a nota 1000 și așa mai departe. Calculele erau greu de făcut fiindcă grecii, necunoscîndu-l pe zero, nu puteau da literelor care notau cifrele o valoare prin poziție. De aceea, pentru calculele elementare, ei se slujeau de degete, folosindu-le după regulile ciudate ale computului digital [45], iar pentru calculele mai complicate, de jetoane de calcul și de abac. Acesta din urmă este o planșetă cu despărțituri convenționale, trasate dinainte, care separă diferitele ordine de unități ; în aceste despărțituri se așează jetoanele, după o metodă empirică care mai supraviețuiește și astăzi în orientul musulman. Bineînțeles, copiii învățau și tabla înmulțirii, materializînd-o cu ajutorul unor puncte dispuse în formă de pătrat, așa cum făceau pitagoricienii.

Este foarte puțin probabil ca micul atenian din secolul 5 să fi învățat la școală fie și numai primele elemente de geometrie plană. Modestul său bagaj de cunoștințe se reducea, fără îndoială, la cele patru operații și la cîteva noțiuni privind fracțiile simple : cum drahma avea șase oboli, era important să știi, de pildă, că un sfert de drahmă înseamnă un obol și jumătate.

Iată deci în ce consta știința lui Strepsiade cînd s-a dus el la „gînditoriul" lui Socrate ca să învețe mai multe.

Din punct de vedere istoric, predarea muzicii trebuie să fie mai veche, în Grecia, decît cea a scrisului și a cititului. În toate epocile, grecii au fost îndrăgostiți de muzică și de dans [46] și au socotit că baza oricărei educații liberale este să înveți să cînți din voce sau la instrumente. Încă

din epoca homerică, cîntăreții (*aezii*) care glorifică isprăvile eroilor de odinioară sînt înconjurați de respect și de stimă așa cum afirmă și Ulise în insula feacilor : „...tot omul se-nchină cîntăreților cinstindu-i, / căci Muza i-a-nvățat pe ei să cînte / tot felul de cîntări, iubiți fiindu-i." Nici chiar eroii, nici chiar cel mai mare dintre toți, Ahile, cel care întrupează cel mai înalt ideal al Greciei, nu disprețuiesc muzica : atunci cînd trimișii lui Agamemnon vin la Ahile, ei îl găsesc „veselindu-se acolo cu dulcele sunet din lira-i / cea cu călușul de-argint, frumoasă și meșteșugită / ...Cînta, veselindu-se fapte viteze..." [48].

Este semnificativ faptul că însuși numele muzicii derivă de la cel al Muzelor, zeițele care veghează asupra tuturor activităților intelectuale și artistice ale omului : totul se explică prin aceea că muzica era într-adevăr, în ochii grecilor, partea esențială a oricărei culturi și cel mai bun simbol al ei. Omul cultivat este, într-adevăr, pentru ei, *mousicòs anér*. Temistocle recunoștea că educația lui fusese incompletă fiindcă nu învățase să cînte destul de bine la liră [49]. Se spune astăzi că „muzica îmblînzește moravurile", dar, pentru greci, ea era prima condiție a civilizației și orice modificare a tehnicii muzicale li se părea primejdioasă și în stare să schimbe echilibrul moral al întregului corp civic, al întregului stat [50]. Se știe ce importanță primordială acordau pitagoricienii muzicii în concepția lor despre viața omului și-a lumii, concepție bazată pe armonia universală a numerelor care determină intervalele muzicale ; în această privință, Pitagora și discipolii săi n-au făcut decît să urmeze și să dezvolte prin știință o tendință naturală a grecilor [51].

Vraja de care erau cuprinși grecii cînd auzeau o muzică frumoasă este redată în chip admirabil pe cîteva vase

pictate şi în special pe un crater * din muzeul de la Berlin, care-l înfăţişează pe Orfeu cîntînd din voce şi la liră în faţa a patru traci, vădit fermecaţi : pe bună dreptate, cineva a propus să se dea acestei scene numele „triumful muzicii“ [52]. Alte vase pictate, nişte *lékythoi* funerare cu picturi pe fond alb, ne arată adesea un tînăr, care stă uneori jos, alteori în picioare, în faţa unei stele de mormînt, şi cîntă acompaniindu-se la liră, în mijlocul unui grup de persoane care par să-l asculte într-o tăcere religioasă.

„Aceasta este, s-a spus, ofranda muzicală pe care supravieţuitorii o aduc rudelor sau prietenului care nu mai e. Acestui biet trup care se presupune că-şi continua viaţa sub pămînt îi trebuie altceva decît nişte libaţii : îi trebuie o plăcere a spiritului. Iată de ce, chiar şi în mormînt, ceilalţi se străduiesc să-l distreze, făcînd să-i ajungă sunetul melodiilor care l-au desfătat în timpul vieţii“ [53].

*Kithára* sau *lýra* este un instrument cu coarde, a cărui cutie de rezonanţă se spune că ar fi fost făcută, la origine, dintr-o carapace de broască ţestoasă : se credea că zeul Hermes, pe cînd era copil mic, ar fi inventat acest instrument, jucîndu-se [54]. Partea scobită a acestei carapace, care seamănă cu o cutie, este acoperită cu o bucată de piele bine întinsă ; de pereţii cutiei sînt prinse două tije arcuite, legate în partea lor superioară printr-o stinghie care, în cazul lirei lui Ahile, era de argint. Nişte coarde, şapte la număr în mod normal, leagă această stinghie de extremitatea de jos a instrumentului. În sfîrşit, un căluş desparte coardele de piele. Lirele mai perfecţionate vor ajunge să aibă opt sau nouă coarde. Se cînta la liră fie ciupind coardele cu degetele, fie făcîndu-le să vibreze cu

* Vezi pag. 212—213.

ajutorul unei lame mici, asemănătoare cu pana de la mandolină, *plectrul*, care era prins de instrument cu o panglică.

Cît despre *aulós*, în mod obișnuit acestui instrument de suflat i se dă numele de flaut, dar el semăna mai mult cu un oboi, în ciuda faptului că avea, de cele mai multe ori, două tuburi divergente în prelungirea muștiucului. Aceste tuburi găurite, ca și clapele sau anciile care produc vibrațiile, erau confecționate din trestie. Oboiștii profesioniști își fixau instrumentul la gură cu ajutorul unui dispozitiv făcut din mai multe curele de piele *(phorbeiá)* care le acopereau în parte obrajii, dar copiii reprezentați pe vasele pictate nu utilizează niciodată acest accesoriu. Oboaiele și lirele erau fabricate în ateliere speciale : tatăl retorului Isocrate se îmbogățise conducînd un atelier de oboaie [55].

Există destul de multe vase pictate care ne înfățișează copii învățînd de la profesorul de muzică să cînte la liră sau la oboi [56]. Profesorul este așezat pe un scaun cu spătar, iar elevul stă în fața lui pe un scăunel ; profesorul cîntă el însuși la instrument ca să-i arate copilului cum se procedează, ori îl pune pe elev să cînte, iar el bate măsura ; alteori cîntă amîndoi împreună, ținînd fiecare pe genunchi cîte o liră. Metoda de predare este așadar cu totul empirică și se cîntă după ureche, nu după note. Acest lucru ne poate surprinde astăzi, însă nu trebuie să uităm că muzica grecească era, în ansamblul ei, monodică și, ca atare, mult mai ușor de învățat decît o muzică polifonică.

Spre deosebire de oboi, lira lasă aparatului vocal posibilitatea de a cînta și foarte adesea cei care cîntă la liră sînt înfățișați cu gura întredeschisă : ei cîntă din voce și se acompaniază singuri. Așa făcea, pe vremea sa, Ahile, cum am văzut-o mai înainte, iar obiceiul acesta ajunsese

atît de răspîndit încît un singur cuvînt îl denumea pe cîntărețul care se acompaniază singur la liră : *kitharodós*. Iată cum e înfățișat pe un vas un fel de trio : profesorul cîntă din voce acompaniindu-se la liră și, în fața lui, elevul îl acompaniază la oboi.

Copiii învățau deci, în același timp, și cîntul și muzica instrumentală. Cuvintele cîntecelor erau cele compuse de vechii poeți lirici, iar profesorul trebuia să ferească cu grijă tradiția de orice înnoire. Aristofan ni-i arată pe tinerii atenieni „învățînd înainte de orice să cînte, fără a-și încrucișa picioarele (poziție socotită ca incorectă) «O, Palas, de cetăți amarnică nimicitoare» sau «Un sunet ce se-aude pînă-n zări», și reproducînd melodia transmisă de strămoși. Dacă vreunul dintre ei făcea pe măscăriciul sau își îngăduia vreo inflecțiune de felul celor pe care le-a adus astăzi la modă Phrynis și care sînt atît de greu de modulat, el era snopit în bătaie fiindcă voise să desființeze Muzele“ [57].

Instrumentul nobil prin excelență era lira. Oboiul, importat probabil din Beoția, s-a bucurat totuși de o mare trecere la Atena în secolul 5. Dar deja Alcibiade avea o mare reținere față de un instrument la care nu puteai cînta fără să-ți schimonosești fața [58]. Întîietatea lirei era afirmată, între altele, și în mitul în care zeul citared Apolon îl biruia pe satirul aulet Marsyas, într-o întrecere arbitrată de Muze, mit care e ilustrat de un basorelief celebru de la Mantineea [59]. Plutarh, care citează un vers din Sofocle, ne spune că instrumentul numit *aulós* „fusese folosit inițial numai în ceremoniile funebre, în cadrul cărora juca un rol lipsit de prestigiu și de strălucire“ [60]. În secolul 4, la oboi nu par să mai cînte decît muzicienii profesioniști și curtezanele ; numele de „cîntăreață la oboi“ *(auletrís)* ajunge astfel sinonim cu cel de *hetáira* [61]. Tot în

această epocă vedem pe vasele pictate şi femei cîntînd la harpă şi chiar femei cîntînd la tamburină, în ceremoniile religioase de tip orgiastic mai ales.

Tot în secolul 4 apar şi virtuozii ; tehnica cîntatului la liră devine mai variată şi mai complicată, în aşa măsură încît Aristotel discută pe larg, în P o l i t i c a sa, problema dacă lecţiile citaristului trebuie să ţină sau nu pasul cu arta muzicală ; el ajunge la concluzia cuminte că aceste lecţii trebuie să-şi propună să formeze nu profesionişti, ci doar amatori luminaţi [62]. Cu toate acestea, „distanţa tot mai mare dintre muzica şcolară şi arta vie“ [63] va atrage decăderea treptată a învăţămîntului muzical.

Tinerii atenieni îşi foloseau ocazional talentele muzicale pentru a contribui, ca membri ai unor coruri care cîntau şi dansau, la strălucirea sărbătorilor organizate de dem, de trib sau de cetate. Astfel, în 480, după lupta de la Salamina, viitorul poet Sofocle, pe atunci în vîrstă de cincisprezece ani, a condus cu lira în mînă, fără veşminte şi cu trupul uns cu ulei, corul de copii care a cîntat peanul victoriei [64].

Şi în astfel de împrejurări excepţionale, dar şi în mod regulat, cu ocazia marilor sărbători religioase ale cetăţii, erau desemnaţi nişte *choregói*, cetăţeni aleşi în această funcţie fiindcă erau bogaţi şi puteau suporta cheltuielile legate de ea. Aceştia aveau îndatorirea de a recruta şi de a da în grija unor *chorodidáscaloi* (profesori de cor) nişte grupuri de copii, adunaţi pentru a cînta împreună o bucată lirică în cinstea unui zeu. Executarea acestui cînt coral nu cerea prea multe repetiţii, pentru că se cînta întotdeauna la unison sau, în cazul corurilor mixte, la octavă, grecii necunoscînd, cum am mai spus-o, polifonia. În mod obişnuit, aceste manifestări şi religioase şi artistice luau forma unor concursuri între corurile organizate de fiecare

dintre cele zece triburi. Choregul grupului învingător primea ca premiu un trepied și se întîmpla ca el, de dragul gloriei, să vrea să comemoreze evenimentul așezînd trepiedul ca ofrandă la marginea unui drum public, în vîrful unui monument ridicat pe cheltuiala sa. Așa se face că una din străzile Atenei, fiind mărginită de asemenea ofrande, se chema strada Trepiedelor. Aceasta este și originea monumentului choregic al lui Lysicrates, care mai poate fi admirat și astăzi la Atena și care poartă această inscripție, datată din 335 î.e.n. :

*Lysicrates fiul lui Lysitheides din demul Kikynna fiind choreg, tribul Acamantis a ieșit victorios la concursul de copii. Theon a cîntat la oboi. Lysiades din Atena a instruit corul, Euainetos l-a condus*[65].

Pasiunea grecilor pentru exercițiile fizice este la fel de puternică și la fel de veche ca și dragostea lor pentru muzică : ca să ne convingem de acest adevăr este de ajuns să citim relatarea jocurilor funebre celebrate de Ahile în cinstea lui Patrocle, în cîntul XXIII al Iliadei, sau descrierea jocurilor de la curtea lui Alcinou și a întrecerii cu arcul din Itaca, în cînturile VIII și XXI ale Odiseei. Oriunde au întemeiat grecii orașe, au existat aceste două edificii care par, mai mult decît oricare altul, caracteristice pentru civilizația lor : teatrul și stadiul.

Nu se știe prea bine la ce vîrstă începea tînărul atenian să-și exerseze trupul sub supravegherea pedotribului, poate chiar de la vîrsta de opt ani, dar mai probabil numai către doisprezece, vîrstă pînă la care el urmase timp de mai mulți ani cursurile gramatistului și ale citaristului. Elevii pedotribului erau împărțiți în două „clase" : „cei mici" *(páides)*, care aveau poate între doisprezece și cinci-

sprezece ani și „cei mari“ *(neaníscoi)*, care aveau între cincisprezece și optsprezece ani [67].

În vreme ce predarea scrisului și a cititului, ca și cea a muzicii, se puteau desfășura în orice fel de încăpere, predarea gimnasticii necesita amenajările speciale ale palestrei. Palestra este, în esență, un teren de sport în aer liber, pătrat ca formă și împrejmuit cu ziduri ; pe una sau două dintre laturile ei se află niște încăperi acoperite, folosite ca vestiar, ca săli de odihnă prevăzute cu bănci *(exédrai)*, ca băi ori ca depozit de ulei și de nisip, căci vom vedea că grecii au nevoie de ulei și de nisip pentru exercițiile lor fizice. Palestra era împodobită cu busturi ale zeului Hermes, patronul gimnaziilor. Ea putea găzdui toate sporturile pe care le vom trece în revistă, cu excepția alergării care se practica în mod obligatoriu pe un teren mai întins ; pentru aceasta, pedotribul trebuia să-și ducă elevii la stadiu.

Pedotribul este adevăratul stăpîn al palestrei ; el poartă o manta de purpură pe care o scoate uneori, ca să arate el însuși cum se execută un exercițiu. El are un băț lung, bifurcat la un cap, care este însemnul funcției sale și cu ajutorul căruia îi pedepsește fără menajamente pe copiii nedisciplinați sau neîndemînatici și îi desparte pe cei care se luptă. Adesea, el are în subordine mai mulți monitori pe care-i alege, pe cît se pare, dintre elevii cei mai în vîrstă sau cei mai talentați.

Trei trăsături caracteristice sînt proprii gimnasticii grecești : nuditatea totală a atletului (cuvîntul „gimnastică“ derivă de la *gymnós*, care înseamnă „gol“, obiceiul de a se unge cu ulei și faptul că exercițiile se desfășoară în sunetul oboiului.

După Tucidide, primele două dintre aceste trăsături se datorau influenţei spartane :

„Cei dintîi lacedemonienii, spune el, s-au arătat goi şi, apărînd în public fără veşminte, s-au frecat cu ulei la competiţiile sportive. Odinioară, chiar la întrecerile olimpice, atleţii purtau un fel de centură care le ascundea sexul“ [68].

Tinerii gimnaşti pe care ni-i arată picturile de pe vase nu au nici centură, nici încălţări şi stau, de obicei, cu capul gol sub soarele dogoritor ; doar cîţiva poartă uneori o căciuliţă mică de piele.

Accesoriile de care nu se poate lipsi copilul cînd merge la palestră sînt : buretele cu care se spală, micuţul flacon cu ulei *(alábastron)* şi răzuitoarea de bronz *(stlengís* sau, în latineşte, *strigilis)* un fel de lopăţică arcuită la capăt, cu profilul în formă de jgheab. Înainte de lecţie, el se spală la o fîntînă sau într-un bazin mare de piatră, atunci cînd palestra dispune de aşa ceva, îşi freacă cu ulei tot corpul şi îşi presară pe membre nisip sau praf, lăsîndu-l să cadă ca o ploaie fină printre degetele pe care le răsfiră. Ca justificare a acestei practici era invocată igiena, căci se spunea că ea apără copilul de intemperii. După lecţie copilul avea nevoie de strigil ca să cojească de pe piele stratul de ulei şi de praf amestecat cu sudoare. Bineînţeles, după aceasta el se spăla din nou.

În sfîrşit este sigur că cel puţin un cîntăreţ la oboi lucra pe lîngă fiecare palestră. Îndatorirea lui era nu numai să ritmeze exerciţiile de mlădiere de felul celor pe care, astăzi, le numim „gimnastică suedeză“, ci chiar şi aruncarea discului sau a suliţei şi celelalte sporturi : vedem, într-adevăr, pe vase nişte *auletái,* cu instrumentul fixat la

gură printr-o *phorbeiá* [69], cîntînd în timp ce copiii se antrenează [70].

Încă din vremea lui Pisistrate, în secolul 6, la sărbătoarea Panateneelor a existat și un concurs pentru copii, care consta din cele cinci probe ale „pentatlonului" *(péntathlon)* : luptă, alergare, săritură, aruncarea discului și aruncarea suliței.

Lupta era sportul prin excelență, cel care dăduse numele său *(pále)* palestrei. Copiii încep prin a afîna pămîntul cu o cazma, unealtă care e înfățișată adesea pe vasele pictate care reproduc scene de gimnastică. Săpatul este, dealtfel și în sine un exercițiu sănătos. Pe urmă, copiii se înfruntă doi cîte doi, cu capul aplecat și cu brațele întinse înainte ; ei caută să se apuce fie de încheietura mîinii, fie de gît, fie de mijloc. Scopul urmărit este să-l faci pe adversar să cadă, rămînînd tu însuți în picioare. Meciul avea trei reprize. Pedotribul îi învăța pe elevi fiecare priză împreună cu parada ei, iar aceste lecții dăduseră naștere la un întreg vocabular tehnic pe care atenienii îl cunoșteau foarte bine ; scriitorii lor îl folosesc în multe expresii metaforice [71] și mai tîrziu Lucian va recurge la el într-un pasaj erotic din Măgarul [72]. La concursuri, și la cele de adulți, și la cele de copii, perechile de luptători erau trase la sorți cu ajutorul bobilor : pe doi bobi se scria litera *alpha*, pe doi *beta* etc. Dacă numărul concurenților era impar, de pildă cinci, se punea în urnă un bob pe care scria *gamma* și cel care-l trăgea rămînea, ca rezervă, să lupte cu unul dintre învingătorii din primele lupte. Între aceștia se trăgea la sorți a doua oară și lucrurile continuau în același fel [73].

Alergarea era de mai multe feluri : cursa de viteză pe lungimea de un stadiu (această măsură varia de la cetate la cetate și era de aproximativ 180 m.), de două stadii

*(díaulos)* sau de patru stadii *(híppios)* şi cursa de fond care se putea desfăşura pe o distanţă de pînă la douăzeci şi patru de stadii, adică peste patru km. Toate aceste distanţe erau parcurse în interiorul stadiului, prin alergări dus şi întors între linia de plecare, marcată de un şir de *cippi* (coloane trunchiate), şi extremitatea terenului. Odată ajuns la capătul stadiului, alergătorul înconjura un *cippus* (numit *térma)* şi se întorcea la punctul său de plecare, de unde pornea din nou, dacă distanţa pe care se desfăşura întrecerea era de peste două stadii. Aceşti *cippi* de pe stadiu s-au păstrat la Epidaur, de pildă, şi apar pe multe monumente figurate [74]. La start, alergătorii greci nu-şi îndoiau un genunchi spre pămînt, ci aşteptau semnalul drepţi, cu trupul aplecat înainte şi picioarele lipite.

În privinţa săriturilor, grecii nu par să fi practicat decît săritura în lungime cu elan. Pentru acest exerciţiu, ca şi pentru luptă, copiii afînează mai întîi cu sapa locul unde vor lua contact cu pămîntul, după săritură. Apoi sar ţinînd, de obicei, în fiecare mînă cîte o halteră (acest cuvînt vine din greceşte şi este înrudit cu verbul *hállomai* care înseamnă „a sări"). Aceste haltere, de piatră sau de plumb, aveau forma unei jumătăţi de sferă scobite, ca să îngăduie palmei să intre în cavitate, ori erau făcute, ca şi halterele moderne, din două mase legate printr-o vergea, însă această vergea, care slujea de mîner, era încovoiată. Greutatea lor varia de la un kilogram la cinci. Halterele erau folosite şi în exerciţiile de mlădiere. La sărituri, ele măreau efectul balansării braţelor. Se spune că atletul Phayllos din Crotona ar fi sărit, în felul acesta, mai mult de şaisprezece metri.

Discurile erau de bronz şi trăgeau între un kilogram şi patru. Copiii erau puşi să arunce discuri mai uşoare decît cele ale adulţilor. Locul de unde se făcea aruncarea

nu era delimitat decît în față și pe margini. Aruncarea discului comporta două mișcări succesive :

„După ce ridică discul, ținîndu-l cu amîndouă mîinile, discobolul se apleacă în direcția în care urmează să-l arunce și-și duce înainte piciorul stîng, apoi se îndreaptă cu putere, își rotește trunchiul de la stînga la dreapta din șolduri și, cu brațul drept, descrie un cerc dinspre față spre spate ; într-o a doua fază, discul coboară din nou, trupul se îndoaie și piciorul stîng, care se trăsese înapoi în timp ce discul urca, vine din nou în față, cu degetele strînse și atingînd pămîntul cu unghiile“ [75].

Ținuta Discobolului lui Myron înfățișează această a doua fază. Discul era frecat cu nisip ca să nu alunece printre degete. În locul unde cădea discul se înfigea în pămînt un țăruș ca să poată fi comparați între ei concurenții.

Sulița, o armă întrebuințată în mod obișnuit la vînătoare și la război, era folosită și în sport. Sulița sportivă, lungă cam de un stat de om și groasă de un deget, nu avea vîrf (ca să nu se producă accidente), dar avea lest la capăt ; în centrul ei de greutate, ea avea un propulsor format dintr-un șiret *(ankýle)* de piele lung de vreo patruzeci de centimetri care se înfășura în jurul suliței și se termina cu un inel prin care aruncătorul își trecea arătătorul și degetul mijlociu de la mîna dreaptă. Acest propulsor imprima suliței o mișcare de rotație și ajungea astfel să-i dubleze sau să-i tripleze bătaia. Pe vasele pictate, aruncătorii de suliță au adesea un fel de compas și unul dintre ei pare să meargă în urma unui monitor numărîndu-și pașii [76] ; este deci probabil că se folosea compasul pentru a trasa, la distanța dorită, un cerc în interiorul căruia trebuia să nimerească sulița. Aceasta era tragerea „la țintă“, dar atleții se puteau lua la întrecere și pentru a vedea cine aruncă sulița mai departe.

Pe lîngă aceste cinci probe clasice, copiii puteau practica uneori și boxul sau exercițiul numit *pancrátion*. Pentru box, ei își înfășurau mîinile în niște curele de piele. Spațiul pentru luptă nu era limitat și nu exista întrerupere. Lucrurile stăteau la fel și la pancrátion, exercițiu încă și mai brutal unde erau îngăduite aproape toate loviturile, inclusiv prizele de luptă, loviturile de picior și de pumn, răsucirea membrelor etc. Interzis era numai să-ți înfigi degetele în ochiii adversarului. În general, cei doi pancratiaști cad jos foarte repede și se rostogolesc în noroi (căci pămîntul a fost nu numai săpat, ci și stropit cu apă). Lupta se termină atunci cînd unul din cei doi adversari, ajuns la epuizare, ridică mîna în semn că se dă bătut și acesta este motivul pentru care se spunea că ambele sporturi, box și pancrátion, erau interzise la Sparta : un spartiat nu trebuie să se recunoască învins niciodată [77].

Se vede că, în Grecia, sportul putea fi brutal și violent. Așa cum scria H.-I. Marrou, „cînd încercăm să ne închipuim «atleții goi sub cerul limpede-al Eladei», este bine să nu ne încredem în transpunerea imaterială pe care ne-o oferă poeții neo-clasici ; trebuie să-i vedem în arșița soarelui și în vîntul care ridică nori de praf, cu pielea unsă și acoperită de un strat de pămînt colorat, ca să nu mai vorbim de pancratiaști care se tăvălesc în noroi, mînjiți de sînge..." [78]

În privința copiilor, cel puțin, putem crede că pedotribii aveau grijă să evite orice exces, potrivit cu înțeleptele povețe ale lui Aristotel : acest filosof, după cum îl sfătuia pe profesorul de muzică să nu tindă să formeze virtuozi, tot astfel îl îndemna și pe pedotrib să nu vrea să scoată atleți în stare să iasă biruitori la marile concursuri ale Greciei și îi cerea să-i pună pe tineri să practice toate

sporturile, pentru a fi perfect echilibrați, nu să-i împingă să stabilească într-un sport oarecare vreun record [79].

Pe lîngă pentatlon, box și *pancrátion*, copiii mai făceau și tot felul de exerciții de mlădiere, în ritmul oboaielor : mișcări ale membrelor inferioare și superioare *(cheironomía)*, jocuri cu mingea și cu cercul [80], *punching-bag* (*córycos* : un sac de piele umplut cu nisip și atîrnat la nivelul pieptului, pentru antrenamentul de box). Copiii de familie bună practicau, încă de la o vîrstă fragedă, și călăria, căci grecii au iubit dintotdeauna calul. Învățau ei oare și dansul propriu-zis ? Lucrul pare foarte îndoielnic, dar exercițiile din palestră îi pregăteau desigur să ajungă, dacă doreau, buni dansatori. Tot astfel nu încape îndoială că alergarea cu torțe *(lampadedromía)*, des atestată la sărbători, nu forma obiectul unor exerciții speciale, dar era de ajuns, pentru a o practica, să fii un bun alergător.

Un fapt uimitor la prima vedere este că nu apare aproape niciodată în concursuri o probă de înot, cu toate că grecii sînt un popor de marinari și cu toate că o expresie proverbială spunea că nătărăul e „cel care nu știe nici să citească, nici să înoate“ [81]. Probele de vîslit și regatele sînt la fel de excepționale. Este posibil ca explicația acestei stări de lucruri să stea în faptul că grecii au venit din nord, dintr-o regiune continentală, iar seria tradițională a probelor de concurs se stabilise într-un trecut îndepărtat, pe vremea cînd ei nu deveniseră încă marinari [82].

*

[...] Învățătura pe care o primea la școală tînărul atenian era, așa cum am văzut, elementară, primară, și se pare că, de-a lungul primei părți a secolului 5 cel puțin, n-a existat la Atena nici un fel de învățămînt superior. Dar în a doua jumătate a secolului au apărut, în privința

educației, niște inovații capitale, datorită aportului sofiștilor. La origine, acest cuvînt nu este cîtuși de puțin peiorativ, ba chiar dimpotrivă ; el denumește pe oamenii, pricepuți și învățați în același timp, care sînt în stare să le comunice și altora știința sau iscusința lor.

Existau deja, în diferite puncte din Grecia, și mai ales în insula Cos, școli de medicină. În secolul 6, filosofii din Ionia își puseseră deja întrebări cu privire la alcătuirea universului și unii dintre ei, cum ar fi Xenofanes din Colofon de pildă, avuseseră îndrăzneala de a critica, cu mult înainte de Platon, imoralitatea zeilor lui Homer. Se pare însă că pitagoricienii au creat pentru prima dată o școală de învățămînt superior, străbuna universităților noastre, în Magna Graecia *, la Metapont și la Crotona. Aici predau ei mai ales matematicile și filosofia. Profesori și discipoli erau grupați într-un fel de confrerie religioasă așezată sub patronajul Muzelor și dedicată studiului ; se știe că, ulterior, școlile lui Platon, Aristotel și Epicur vor avea sensibil aceeași formă, într-atît de adevărat este că, la cei vechi, aproape toate activitățile omului țin, mai mult sau mai puțin, de categoria celor sacre : reprezentațiile teatrale, chiar cînd e vorba de piesele lui Aristofan cele mai licențioase și cele mai lipsite de respect față de zei, au loc în cadrul unor ceremonii religioase, iar cele mai libere discuții ale filosofilor cu privire la lume și zei se desfășoară în jurul altarului Muzelor, cărora li se aduce un cult [83].

Sofiștii sînt însă, în primul rînd, cei care vor sistematiza și vor răspîndi cunoștințele noi. Ei nu predau într-un loc stabilit, căci acești primi profesori de învățămînt superior sînt niște conferențiari care se deplasează și fac

* Nume dat părții de sud a Italiei și Siciliei, unde există foarte multe colonii grecești.

mereu „turnee". Demonstrațiile pe care le fac, arătîndu-și știința și darul vorbirii, le aduc elevi care se țin după ei și-i urmează din oraș în oraș, căci sofiștii sînt, mai presus de orice, niște educatori. Sub numele general de „filosofie", ei predau tot ce se putea ști pe atunci și nu se învăța la școala elementară : geometria, fizica, astronomia, medicina, diferitele arte și tehnici și, mai ales, retorica și filosofia propriu-zisă.

Pretențiile sofiștilor erau deci universale și acesta este, în primul rînd, lucrul care i-a expus criticilor și ironiilor crude ale unui Socrate și ale unui Platon. Țelul lor, al tuturora, era să formeze oameni de prim ordin, învățați și pricepuți în același timp, și mai ales conducători ai mulțimilor, oameni de stat, elita fiecărei cetăți în fond. Căci ei afirmau că *areté* e un lucru care se poate învăța. Or, *areté*, la latini *virtus*, nu este în primul rînd virtutea morală, ci este ansamblul calităților care-l fac pe om să fie eminent și-i dau eficacitate și faimă.

Mulți atenieni tineri doreau mai mult decît orice să dobîndească această știință, condiție a virtuții, *areté*. De aceea, sosirea unui sofist renumit în orașul lor era, pentru ei, un eveniment. Un dialog platonic ne înfățișează tulburarea și nerăbdarea plină de neliniște a tînărului Hipocrate care vine să-l trezească pe Socrate înainte de ivirea zorilor pentru a-l implora să-l prezinte lui Protagoras din Abdera, care se afla în trecere la Atena. Amîndoi se duc acasă la bogatul Callias, un „mecena" care-i găzduiește bucuros pe sofiști. Aici, încă din vestibul, Socrate și Hipocrate îl zăresc pe Protagoras plimbîndu-se și stînd de vorbă cu atenienii din cele mai bune familii : stăpînul casei, Callias, cei doi fii ai lui Pericle, Charmide...

Era acolo și Antimoiros din Mende, cel mai de seamă dintre discipolii lui Protagoras, de la care învăța el meseria de sofist ca s-o poată practica la rîndul său. Alții

mergeau în urma lor, ascultîndu-le discuția ; cei mai mulți dintre ei erau străini pe care Protagoras îi tîrîse după el prin toate orașele prin care trecuse, fermecîndu-i cu vocea sa, ca un al doilea Orfeu, și silindu-i să-l urmeze datorită acestui farmec ; erau însă în acest cor și cîțiva atenieni. „Vederea acestui cor mi-a produs o mare bucurie, povestește Socrate, datorită frumuseții mișcărilor prin care aveau grijă să nu stea niciodată în fața lui Protagoras : ori de cîte ori făcea el cale-ntoarsă împreună cu însoțitorii lui din rîndul întîi, cei care-l ascultau din spate, cu o simultaneitate admirabilă, își deschideau rîndurile spre stînga și spre dreapta și, printr-o mișcare circulară, ajungeau din nou în urma lui : era minunat“ [84].

Socrate mai recunoaște acolo și alți sofiști : pe Hippias din Elis, care se interesa de toate și era un savant în toate domeniile, prefigurare a unui Pico de la Mirandola, și pe Prodicos din Keos, care era, alături de Gorgias din Leontion, unul dintre cei mai celebri profesori de retorică [85].

Sofiștii nu sînt dezinteresați ca Socrate. Ei cer bani mulți pentru lecțiile lor, dar, în acea vreme, sînt singurii care pot asigura o adevărată cultură generală și pot forma oratori. Mulțimea, desigur, e gata oricînd să-și bată joc de acești intelectuali cu haine somptuoase, pretențioși și pedanți, și spre ei țintesc cu precădere glumele poeților comici. În N o r i i, Aristofan îl prezintă pe atenianul Socrate ca pe unul dintre ei, închis în „gînditoriul“ său, ori atîrnat într-un coș ca să studieze mai de aproape fenomenele atmosferice și aștrii. Noi știm că Socrate, cu idealul său moral și cu exigența sa fundamentală de adevăr, se deosebea de sofiștii care erau înclinați spre utilitarism și preocupați de eficacitatea practică mai mult decît de rigoarea intelectuală și morală, dar atenianul obișnuit nu dădea atîta atenție acestor lucruri. Aceste ironii, tribut al gloriei, nu-i împiedicau pe sofiști să cîștige mulți bani

şi să fie promotorii unui anumit umanism, pe care Socrate îl critică şi îl purifică desigur, dar care a contribuit ca atare, în chip incontestabil, la dezvoltarea elitei Greciei.

Cea mai gravă dintre obiecţiile pe care Socrate şi Platon le adresează învăţăturii sofiştilor este că acea *areté* spre care tind ei nu ţine seama, în fond, de ceea ce numim noi astăzi virtute : în dialogul G o r g i a s, Callicles îşi aşează idealul de putere dincolo de bine şi de rău. Viaţa şi moartea lui Socrate stau mărturie împotriva acestui imoralism. În 387, cu aproape douăzeci de ani după ce băuse el cucuta, în anul cînd „pacea Regelui“ a redat cetăţilor greceşti o oarecare linişte, Platon şi-a întemeiat şcoala sa în gimnaziul de la Academie [86]. Maestrul şi discipolii săi căutau împreună adevărul în lungi discuţii „dialectice“ a căror transpunere literară ne este oferită de dialogurile platonice. Însă nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi : acest gen de universitate, prima instituţie de acest fel deschisă în Grecia propriu-zisă, nu era numai un loc dedicat învăţăturii intelectuale : după exemplul şcolii pitagoreice, ea era, în acelaşi timp, şi un fel de comunitate religioasă, în interiorul căreia, filosofi şi ucenici filosofi, legaţi între ei prin cultul Muzelor, dar şi prin amintirea prestigiosului Socrate, se străduiau să ducă viaţa cea mai curată, cea care pregăteşte sufletului, curăţat de impurităţile trupului, accesul la contemplarea divinităţii după moarte. „Viaţa filosofică“ este, într-adevăr, o pregătire pentru moarte : ea angajează fiinţa în totalitatea ei. Platon, desigur, se interesează şi de cetatea pămîntească, al cărei plan ideal (şi utopic) îl schiţează în R e p u b l i c a şi în L e g i l e, dar el ţinteşte totodată mai sus şi mai departe, spre destinul ceresc al omului [87].

În secolul 4, succesiunea sofiştilor va fi preluată de Isocrate a cărui şcoală de retorică va voi să treacă drept

rivala Academiei. Isocrate este un retor care se pretinde filosof, cu toate că filosofia propriu-zisă nu-l interesează decît în măsura în care aduce oratorului o cultură generală și subiecte pe care le-ar putea el dezvolta : el o consideră drept o „propedeutică“ pentru deprinderea artei oratorice. Se știe că, în această dezbatere, secolele următoare s-au pronunțat în favoarea lui Platon, de vreme ce în liceele din Franța clasa de filosofie vine după clasa de retorică și reprezintă încoronarea studiilor. Și nu se poate contesta că Platon este „părintele“ îndepărtat al claselor de filosofie, după cum Isocrate este cel al claselor de retorică.

Această înflorire a studiilor intelectuale în rîndurile elitei cetăților grecești a avut ca urmare o anumită pierdere a interesului față de cultura fizică. Elevii sofiștilor criticau adesea vechea educație care dădea atleți cu trupul splendid, dar cu mintea seacă. Am amintit mai sus că în secolul 4 și învățămîntul muzical cunoștea un oarecare declin [88]. Atunci apare, în schimb, predarea desenului. Se pare că tinerilor atenieni li se cerea în special să deseneze figuri omenești ; ei executau aceste desene în cărbune, pe bucăți de scîndură lustruită. Aristotel îi dă profesorului de desen aceleași sfaturi ca și citaristului și pedotribului : el îi cere să-i pună să deseneze, nu din ambiția de a face din ei niște artiști, ci numai pentru a le forma gustul și pentru a le da posibilitatea să aprecieze operele de artă [89].

În felul acesta, datorită sofiștilor, elementul intelectual al educației a ajuns, încetul cu încetul, predominant, din element subordonat și accesoriu cum era în vechea *paidéia,* care s-a păstrat fără modificări la Sparta.

## CAPITOLUL V

# Munci şi meserii

Erau învinuiţi sofiştii că luau bani pentru lecţiile lor, iar această critică este adînc revelatoare pentru starea de spirit a vechilor greci faţă de profesiuni şi meserii. Noi spunem astăzi „nici o muncă fără plată", iar retribuţia oricărui serviciu ni se pare un lucru nu numai firesc, ci chiar drept. Lucrurile nu stăteau la fel pe vremea lui Pericle, cînd ideile privind organizarea socială erau cele moştenite din epoca arhaică şi nu se modificaseră deloc de pe timpul lui Hesiod.

Pentru poetul care a compus Munci şi zile, cel mai bun mod de viaţă, unul foarte greu desigur, dar singurul în stare să asigure pe deplin demnitatea individului, este cel al ţăranului proprietar, căruia pămîntul său îi aduce hrană şi îmbrăcăminte pentru el şi pentru ai lui, împlinind toate nevoile familiei sale. Să depindă de altul pentru existenţa lui de zi cu zi era, în ochii grecului îndrăgostit de libertate, o servitute de neîndurat. Omul cu adevărat liber trebuie să fie propriul său stăpîn în toate ; şi cum ar fi putut el fi una ca asta dacă primea de la altul un salariu ? Deja pentru Homer, cea mai rea dintre condiţiile umane era cea a muncitorului agricol, a *tetului (thés,-tós)*, adică a proletarului pe care mizeria îl constrînge să-şi închirieze forţa braţelor [1]. Idealul este aşadar autar-

cia * individuală sau măcar familială, care nu se poate dobîndi cu totul decît la ţară. Hesiod îşi face singur plugul şi toate instrumentele pe care le foloseşte. Cît despre îmbrăcăminte, femeile din casă torc lîna şi apoi o ţes. Ţăranul din *Munci şi zile* poate fi silit să facă unele tranzacţii, dar în principiu nu-l trage deloc inima spre ele ; comerţul pe mare îl înspăimîntă [2].

Fără îndoială, în secolul lui Pericle, evoluţia economică a făcut ca schimburile să devină mai numeroase ; în plus, a apărut industria şi a ajuns mai rentabil să cumperi obiecte fabricate în ateliere specializate decît să le fabrici în casă. Şi cu toate acestea, vechea reţinere faţă de munca retribuită dăinuie. În plin secol 4, Aristotel va mai putea să scrie :

„Ar trebui să nu i se acorde calitatea de cetăţean nici unuia dintre cei de care are nevoie cetatea ca să trăiască... Cetatea perfectă nu va face din lucrător *(bánausos)* un cetăţean. Nu este cu putinţă să practici virtutea politică ducînd viaţa unui lucrător, a unui salariat... La Teba, o lege îl ţinea departe de funcţiile publice pe orice negustor care nu-şi încetase activitatea lucrativă de cel puţin zece ani... Spunem că sînt meserii de lucrător toate cele care denaturează aptitudinile trupului, precum şi muncile retribuite care iau spiritului răgazul şi elevaţia" [3].

Platon şi Xenofon formulează idei asemănătoare [4].

Se pare totuşi că, în această privinţă, cei trei scriitori reproduc o tradiţie aristocratică care nu se păstrase în toată puritatea ei decît la Sparta. Socrate era mai realist. Nu numai că-i plăcea să stea de vorbă cu meseriaşii, dar îl mai şi vedem, în *Memorabilia*, încercînd să-l convingă pe un atenian să le pună la muncă pe rudele sale,

* Termen de origine grecească, desemnînd condiţia celui care-şi satisface toate nevoile prin propriile sale mijloace.

femei de condiție liberă, care sînt în grija lui și pe care nu le mai poate întreține.

„Nu știi că Nausikydes nu numai că se întreține pe sine și pe sclavii săi măcinînd făină, dar mai și crește mulți porci și boi și are destule rezerve ca să poată veni adesea și statului în ajutor ? Kyrebos, care face pîine, își întreține întreaga familie și duce o viață foarte îndestulată ; Demeas din Collytos fabrică tunici, iar Menon, mantale ; iar cei mai mulți dintre locuitorii Megarei se întrețin țesînd haine scurte... Fiindcă rudele tale sînt libere, socotești că ele nu trebuie să facă nimic altceva decît să mănînce și să doarmă ?“ [5]

În realitate, la Atena, în ciuda lui Aristotel, cetățenii care practicau o meserie aveau în adunare (atunci cînd se puteau duce la ședințe) aceleași drepturi ca și ceilalți. O lege îl scutea de obligația de a-și hrăni tatăl pe fiul care nu fusese dat să învețe nici o meserie, iar o altă lege condamna trîndăvia : am citat mai înainte un pasaj din Plutarh, din care reiese clar ce deosebire exista, în această privință, între mentalitatea obișnuită la Sparta și la Atena [6].

Însuși Solon se făcuse negustor pentru a reface averea familiei pe care tatăl său o împuținase, dar Plutarh, cînd povestește faptul, simte nevoia să justifice această activitate. El amintește versul lui Hesiod „Munca nu are nimic rușinos“ și arată că negoțul, cel puțin, era prețuit pe vremea aceea [7]. Cînd scrie, în altă parte că nici un tînăr de familie bună n-ar vrea să fie sculptor ca Fidias sau Policlet, ori poet ca Anacreon, Philemon sau Arhiloh, el nu face decît să oglindească prejudecățile Beoției aristocratice în care se născuse [8].

În realitate, majoritatea atenienilor recunoșteau fără să facă obiecții demnitatea artistului, iar pictorii de vase își scriau cu mîndrie numele pe lucrările lor ; ei făceau să se

răsfrîngă stima pe care o aveau pentru cultivarea pămîntului (cînd era practicată de către *autourgós*, adică de însuși proprietarul) și asupra marelui negoț și a activității bancare. Tatăl lui Demostene era armurier, cel al lui Isocrate conducea o fabrică de oboaie, dar autorul V i e ț i i retorului ține să precizeze că oboaiele erau fabricate de sclavii care munceau și că tatăl lui Isocrate nu făcea decît să conducă atelierul [10]. De fapt, la Atena, ca și în majoritatea orașelor grecești, cu excepția Spartei, numai munca manuală și comerțul cu amănuntul erau cu adevărat discreditate.

Tucidide îi atribuie lui Pericle aceste vorbe :

„La noi nu e rușine să fii sărac, dar e o rușine să nu faci nimic ca să scapi de mizerie. Aici, aceiași oameni se ocupă și de interesele lor particulare și de interesele statului ; faptul de a fi învățat o meserie nu ne împiedică să ne pricepem la politică“ [11].

Studiul vocabularului este adesea revelator pentru ideile cele mai răspîndite în popor. Este foarte adevărat, de pildă, că *bánausos*, cuvîntul folosit cel mai adeseori la Atena pentru a desemna mai întîi pe meșteșugarii care au de-a face cu focul (metalurgiști și olari), iar apoi pe toți muncitorii manuali, are o nuanță cu totul peiorativă, cu mult mai mult decît cuvîntul *demiourgós*, care înseamnă, la propriu, „lucrător public“ și care îi denumește pe muncitori ca și pe lucrătorii intelectuali, despre care am spune astăzi că practică „profesiuni liberale“, medicii de pildă. În Ionia însă, lucrătorul era numit adesea *cheirónax* și acest cuvînt, care e format din *chéir* („mînă“) și *ánax* („domn, conducător“) și pe care l-am putea traduce, poate, prin „maestru de lucrări“, nu avea decît sensuri foarte onorabile. În multe cetăți industriale și negustorești, la Corint, de pildă, lucrătorii nu erau dis-

prețuiți [12]. Cu toate acestea, la Atena, meseriile manuale erau practicate în primul rînd de sclavi și de meteci : cetățenii liberi nu se resemnau să le facă decît împinși de nevoie [13].

Pe vremea lui Homer și Hesiod, schimburile se făceau prin intermediul trocului : se foloseau uneori lingouri de metal prețios, dar acestea nu erau transformate în monedă. Obiceiul era ca valoarea unui obiect sau a unei persoane să fie evaluată în vite : o armură, o femeie valorau atîția boi.

Moneda, folosită în Grecia, se pare, încă din secolul 7, este la început incomodă și ocupă mult loc : ea apare sub forma unor frigări de fier și aceasta este originea cuvîntului *obol*, care înseamnă „frigare". Se știe că la Sparta această monedă s-a menținut mai mult decît în alte părți și se trage de aici concluzia că legislatorul Licurg a vrut să împiedice, pe această cale, luxul și corupția [14].

Pînă în vremea războaielor medice, moneda de aur și de argint este destul de rară în Grecia, din cauză că lipsesc metalele prețioase. Acestea nu sînt produse decît de minele de pe coasta Traciei și din insulele Thasos și Siphnos. Este adevărat că în sudul Aticei chiar, la Laurion, se exploatau zăcăminte de plumb argentifer, dar numai în 483 s-a descoperit aici un filon mult mai bogat, cel de la Maroneea, „un izvor de argint, o comoară ascunsă-n pămînt" [15]. Această descoperire, care va contribui din plin la victoria de la Salamina, datorită legii navale a lui Temistocle [16], va îngădui să se bată, pe viitor, mari cantități de monedă.

Drahma atică trăgea 4,36 grame de argint și avea un titlu excelent (pînă la 983 la mie argint curat). S-au bătut la „monetăria" *(argyrocopéion)* din Atena [17] și piese

de două drahme (*didrachmon*) și de zece drahme (*decádrachmon*), dar mai ales piese de patru drahme (*tetrádrachmon*). Unitățile mai mari decît decadrahma, care e dealtfel rară, nu sînt decît unități de calcul : *mina* care valorează o sută de drahme și *talantul* care valorează șaizeci de mine, adică șase mii de drahme. În schimb subdiviziunile drahmei sînt reprezentate de monede, tot de argint și ele, mai ales de obol, care e a șasea parte dintr-o drahmă (se observă că, în privința monedelor, sistemul duodecimal a rămas în concurență cu sistemul decimal), de piesele de trei oboli (*trióbolon*) și de doi oboli (*dióbolon*) și de fracțiunile obolului : trei sferturi de obol (*tritemórion*), sfertul de obol (*tetartemórion*) și optimea (*hemitetartemórion*). Toate aceste monede au pe avers capul Atenei cu o cunună de frunze de măslin în jurul căștii și pe revers bufnița, pasărea Atenei, cu semiluna și cu mlădița de măslin, și primele trei litere din numele cetății Atena. Aceste monede erau numite „bufnițele de la Laurion" și un proverb spunea că n-are rost să duci „bufnițe la Atena", adică castraveți la grădinar. Gravura acestor monede a păstrat multă vreme un caracter arhaic, desigur fiindcă atenienii nu voiau să schimbe nimic la o monedă care intrase în uz și care era foarte căutată pe piața internațională.

În principiu, fiecare cetate independentă se folosea de dreptul ei de a bate monedă, dar numai cîteva orașe au reușit să asigure tipurilor lor monetare o mare răspîndire. Așa s-a întîmplat cu moneda din Egina, care avea ca efigie o broască țestoasă și al cărei *statér* cîntărea aproximativ 12 grame, și tot așa cu moneda din Kyzicos, oraș ai cărui stateri (numiți *kyzikenói*) aveau ca efigie un ton și erau de electrum, un amestec de aur și de

argint. Era greu să schimbi unele cu altele aceste monede care aparţineau unor sisteme diferite. La piaţă, pluralitatea monedelor înlesnea înşelătoria. Poetul comic Diphilos aduce în scenă un negustor care cere pentru un peşte mare zece oboli ; cumpărătorul se pregăteşte să-i dea zece oboli atici, dar celălalt se împotriveşte şi pretinde că a vrut să spună zece oboli eginetici ; or obolul atic nu valora decît şapte zecimi din cel eginetic.

Ca să pună capăt unor astfel de dificultăţi, dar mai ales ca să asigure primatul „bufniţelor" sale, în timpul războiului peloponeziac Atena a impus tuturor cetăţilor din Liga de la Delos propriul său sistem de greutăţi, măsuri şi monede [18]. Aristofan parodiază această hotărîre în Păsările unde „vînzătorul de decrete" propune o lege după care „oamenii din Cetatea-Cucului-din-Nori vor avea aceleaşi greutăţi, măsuri şi legi ca şi Olofixienii" [19] ; de asemenea, în Pacea, el face o aluzie glumeaţă la decretul care pedepsea cu o amendă de cinci talanţi cetatea aliată pe teritoriul căreia pierise de moarte violentă un atenian [20].

Tributul *(phóros)* plătit Atenei de cetăţile din confederaţia creată de Aristide după victoria de la Salamina se ridica, la început, la 460 de talanţi pe an. În timpul războiului peloponeziac, cînd rezervele acumulate de Pericle în tezaurul din templul Atenei au fost înghiţite de costul operaţiilor militare, acest tribut a fost mărit în mai multe rînduri, ajungînd pînă la triplarea sumei iniţiale şi, cu toate acestea, mai ales după dezastruoasa expediţie din Sicilia, Atena ducea lipsă de bani. Instalarea pe termen lung a peloponezienilor în Atica a întrerupt şi exploatarea minelor de la Laurion căci sclavii au profitat de situaţie şi au fugit. A fost nevoie atunci să se dea la topit statui de aur masiv ca să se poată bate monedă şi s-a ajuns

chiar să se folosească bronzul. Emisiunile de bronz au fost însă, în secolul 5, de scurtă durată. La Aristofan, un atenian îi spune altuia :

„Da, cu-atît mai mult cu cît moneda asta mi-a purtat ghinion. Tocmai vîndusem struguri și-am plecat acasă cu gura plină de piese de bronz, iar apoi m-am întors în Agora să cumpăr făină, dar în clipa cînd întinsesem sacul, crainicul a strigat : „Nimeni să nu mai primească nici o piesă de bronz : nu mai circulă decît argintul" [21].

Obiceiul atenienilor de a-și folosi gura drept portmoneu a fost amintit și mai sus [22]. Cu toate acestea, moneda de bronz avea să reapară la Atena în secolul 4 și să se mențină în chip definitiv.

Monedele de aur erau în primul rînd *daricii* (de la numele regelui Darius), bătuți de perși cu efigia arcașului. În ultimii ani ai războiului peloponeziac, cînd Marele Rege i-a susținut cu bani pe spartiați, aceste piese s-au răspîndit atît de mult în Grecia încît raportul de valoare dintre aur și argint a căzut, între anii 450 și 336, de la $13^1/_3$ la 10.

Așa cum am mai spus-o, și alte monede, nu numai cea ateniană, circulau într-un grup întreg de cetăți, dar nu cunoaștem, în epoca clasică, decît o singură monedă grecească care n-a fost emisă de un oraș anume, ci de un organism internațional : este vorba de moneda amfictionică, bătută către anul 338 cu efigia celor două divinități ale Amfictioniei delfice *, Demeter și Apolon. Aceasta a fost, poate, o încercare remarcabilă de a înfăptui unificarea monetară, dar se pare că ea n-a avut decît puțin succes [23].

* Consiliu format din delegații cetăților grecești care administrau sanctuarul de la Delfi.

În epoca lui Pericle apare pentru prima dată împrumutul cu camătă. Pînă atunci nu se cunoşteau decît tezaurizarea şi împrumutul fără dobîndă, numit *éranos*. Acum însă, lărgirea activităţii economice necesită „investiţii" şi, pentru a compensa riscul unor pierderi, în ciuda protestului unor filosofi, pare legitim să se acorde creditorului o plusvaloare. Încă de la sfîrşitul secolului 5 apar bancherii, care sînt cel mai adesea meteci sau sclavi eliberaţi, iar în secolul 4, discursurile judiciare privind litigiile de succesiune ne dovedesc că unele averi erau constituite aproape numai din creanţe. Procedeele cele mai obişnuite de a valorifica un capital sînt să dai bani cu împrumut, cu o dobîndă ridicată, pentru a finanţa comerţul pe mare sau să cumperi sclavi pe care-i închiriezi apoi fie statului, fie unor particulari.

Împrumuturile au scadenţe scurte, iar dobînda trebuie să fie plătită la fiecare „lună nouă", adică la sfîrşitul fiecărei luni lunare. Pe Strepsiade, care a făcut datorii din cauza pasiunii costisitoare a fiului său pentru sportul hipic, îl trezesc noaptea din somn necazurile băneşti : „Mă topesc, spune el, văzînd cum luna aduce din nou ziua de douăzeci şi pe cele următoare, căci dobînzile ajung la scadenţă" [24]. Dobînda obişnuită era de o drahmă la mină pe fiecare lună, adică de 12%. Dobînda de cinci oboli (10%) este o favoare şi vedem adesea că se plăteşte o dobîndă de nouă şi de zece oboli, adică 20%. Cămătarii, fireşte, cer şi mai mult. În mod obişnuit se pare că statul nu se preocupă să limiteze mărimea dobînzii. Cunoaştem totuşi şi o excepţie : sub arhontatul lui Cadys, la începutul secolului 4, cetatea Delfi a interzis să se împrumute bani cu o dobîndă mai mare de trei oboli la mină pe fiecare lună, mai mare adică de 8,57%, dacă este

vorba de mina din Delfi care are 70 drahme, sau mai mare de 6%, dacă se socotesc 100 de drahme la mină, aşa cum se face în mod obişnuit [25].



Viaţa pe care o duce ţăranul proprietar al unei bucăţi de pămînt pe care o exploatează el însuşi rămîne, pentru greci din vremea lui Xenofon, idealul de viaţă, aşa cum era, am văzut-o mai înainte, şi pe vremea lui Hesiod. Dacă grecii au întemeiat atîtea colonii de-a lungul tuturor coastelor Mediteranei, în Italia, în Galia, în Spania, în Africa şi pînă în sudul Rusiei, scopul lor a fost, în primul rînd, să găsească pămînturi pentru surplusul lor de populaţie pe care solul Greciei, destul de arid şi de sărac, nu izbutea să-l hrănească. E c o n o m i c u l lui Xenofon cuprinde un imn închinat agriculturii. Aceasta nu numai că produce bunurile necesare existenţei, dar şi perfecţionează trupul şi sufletul celor care o practică :

„Supunîndu-i la un efort pe cei care lucrează pămîntul cu braţele, ea le dă o forţă bărbătească, făcîndu-i să se scoale de dimineaţă şi silindu-i să meargă mult pe jos... Pămîntul îi îndeamnă pe cultivatori şi să-şi apere ţara cu armele, căci recoltele pe care le dă el stau la îndemîna tuturor şi sînt la cheremul celui mai puternic... Pămîntul, fiind o divinitate, este şi profesor de dreptate... Agricultura ne învaţă şi să poruncim altuia, căci pentru a fi un bun agricultor trebuie să ştii să le insufli lucrătorilor obişnuinţa de a asculta fără împotrivire... Pe bună dreptate a spus cineva că agricultura este mama şi doica celorlalte arte. Cînd lucrurile merg bine în agricultură, toate celelalte domenii înfloresc“ [26].

Aşadar, cultivarea pămîntului formează cei mai buni cetăţeni şi cei mai buni soldaţi.

Regimul proprietății funciare a variat mult în Grecia, în funcție de regiuni și de epoci. În Lacedemona, fiecare spartiat cu drepturi depline stăpînește un lot *(cléros)* de întindere mijlocie care este în principiu inalienabil și pe care-l cultivă hiloții : într-adevăr, de vreme ce spartiații nu au voie să practice nici o altă meserie decît cea a armelor, alți oameni trebuie să lucreze pămîntul în locul lor ; pentru a se întreține, fiecare spartiat primește produsele cléros-ului său în natură, în principiu șaptezeci de medimne de grîu pe an pentru el însuși și douăsprezece pentru nevasta lui, ceea ce face în jur de patru mii de kilograme cu totul, plus fructe — în special măsline și struguri — în cantități corespunzătoare. Sistemul cléros-ului n-a fost însă aplicat în chip coerent și îmbogățirea unor familii în detrimentul celor mai multe dintre celelalte n-a putut fi împiedicată, astfel încît proprietatea funciară în Laconia s-a concentrat repede în mîinile unui număr mic de cetățeni care-și măreau neîncetat moșiile [27]. În multe alte regiuni din lumea grecească, în Tesalia și Beoția, de pildă, regimul marii proprietăți pare să fi fost predominant dintotdeauna ; micii proprietari de felul lui Hesiod sînt puțini la număr și au a se plînge deseori de cei mari, pe care țăranul din Ascra îi numește „regi".

În Atica, aproape toate domeniile mari ale Eupatrizilor fuseseră fărămițate în secolul 6, așa cum am spus-o mai sus [28]. Marea majoritate a cetățenilor trăiesc pe pămîntul lor și din pămîntul lor. Am văzut că Xenofon face o deosebire între proprietarul care-și cultivă pămîntul el însuși *(autourgós)*, ajutat cel mai adesea de cîțiva sclavi, și cel care se mulțumește să supravegheze munca cîmpului pe proprietatea sa, așa cum face Ischomachos, interlocutorul lui Socrate în Economicul. Există însă și un al treilea tip de proprietar funciar : cel care-și duce viața numai la

oraș și care-și încredințează pămîntul unui administrator, cerîndu-i în schimb să-i aducă produsele în natură ori să-i dea echivalentul lor în bani. Pericle, pe care treburile lui de om de stat nu-l lasă să părăsească orașul, își pune administratorul să vîndă întreaga producție a pămîntului său și, cu banii pe care-i obține astfel, suportă, de la o zi la alta, cheltuielile gospodăriei sale.

Înainte de războiul peloponeziac, situația proprietarului rural în Atica pare să fi fost destul de bună, chiar cînd proprietatea sa era modestă. Cel puțin așa ne fac să credem regretele care-l încearcă pe moș Strepsiade cînd se gîndește la satul de unde a trebuit să plece din cauza conflictului [29]. Și într-adevăr, cîmpiile din Mesogaia, din lunca Cefisului și de la Eleusis au randament bun la cereale și legume ; Diacria este acoperită de vii frumoase ; de-a lungul muntelui Parnes există multe pășuni și multe desișuri ; pe înălțimi, stupii sînt plini de albine ; pretutindeni, livezile de măslini dau un ulei care se vinde pe aur [30]. Dar „planul lui Pericle“ care era să lase Atica pradă incursiunilor dușmane, pentru a face din Atena și Pireu o fortăreață de unde trierele puteau pleca să atace fără încetare coastele Peloponezului, s-a dovedit cu timpul funest pentru agricultura atică, mai ales pentru vița de vie și măslini, adică tocmai pentru principalele bogății ale țării. A fost nevoie de timp pentru a reface viile tăiate ; cît despre măslinii distruși, a fost o adevărată nenorocire, căci trebuie să treacă peste zece ani ca să înceapă să dea rod un măslin tînăr și cu mult mai mult ca să ajungă el la randamentul maxim. Și alte pricini au grăbit declinul agriculturii în Atica și în alte regiuni ale Greciei, unde proprietățile ajung să se fărîmițeze în parcele infime, pe care nu mai izbutește să-și ducă viața nici măcar o familie puțin numeroasă. Pe de altă parte, creșterea generală a prețurilor îl silește pe micul

proprietar să facă datorii ; adesea, el termină prin a-și vinde pămîntul unui afacerist.

Tehnica folosită în agricultură rămîne destul de rudimentară în epoca clasică. Dintre cereale nu se cultivă decît grîul și orzul, ambele în cantități insuficiente : Atica trebuie să importe din Sicilia, din Egipt, din Tracia și de pe țărmurile Pontului Euxin cea mai mare parte a proviziilor ei de cereale. În mod obișnuit se ară de trei ori : primăvara, vara și toamna. Plugul, care nu s-a mai perfecționat din timpul lui Hesiod, este tras de boi (care se întîlnesc destul de rar în Atica) sau de catîri ; cu el nu se putea ara decît la mică adîncime și munca trebuia să fie completată cu sapa și cu hîrlețul [31]. Treieratul grîului se făcea așa cum se mai face și astăzi pe unele cîmpii din Grecia : se întind snopii pe o arie pavată, într-un loc unde suflă vîntul și apoi un atelaj de cai sau de catîri legați cu o funie lungă de un țăruș situat în centrul ariei se învîrte și îi calcă în picioare. Grîul era apoi măcinat — de obicei femeile făceau treaba asta — într-o piuă cu ajutorul unui pisălog de lemn sau de piatră [32]. Cu începere din secolul 4, „agronomii" studiază asolamentul și ameliorarea pămînturilor : există preocuparea de a îmbunătăți randamentul prin îngrășăminte. Dar cercetările se fac în special în domeniul arboriculturii.

Culesul măslinelor se face fie cu mîna, fie cu ajutorul unor trestii lungi și flexibile, iar stoarcerea lor se face într-o piuă prevăzută cu un scoc sau cu un orificiu de scurgere pe fund, pentru a se putea evacua drojdia *(amórge)* care era apoi folosită ca îngrășămînt sau în prelucrarea lemnului și a pieilor. Se mai folosea și o adevărată rîșniță de ulei, formată din două pietre, una fixă și cealaltă mobilă, care intrau una în alta. Pulpa era apoi pusă la teasc. [33]

Culesul viilor se făcea în sunetul oboaielor care stimulau rîvna lucrătorilor, după cum ritmau și exercițiile din gimnaziu. Teascul pentru vin era un cazan portabil de lemn, cu fundul ușor înclinat ca să se poată scurge lichidul printr-un scoc care ieșea în afară, în vasul așezat dedesubt. Strugurii erau călcați în picioare, tot în sunetul oboiului, de niște lucrători care se țineau cu mîna de o bară ca să nu-și piardă echilibrul [34].

Printre pomii fructiferi, cel mai obișnuit trebuie să fi fost smochinul. În *Pacea*, Trigeu evocă amintirea smochinelor proaspete și a acelor „calupi de smochine uscate" care existau înainte de război [35].

Singurul zahăr pe care-l cunoșteau cei vechi era cel pe care li-l dădeau albinele. Stupii de pe Himetos produceau mierea cea mai prețuită și cea mai scumpă. Același Trigeu îi spune lui Polemos, care-și pune miere atică în piuă: „Pe tine te sfătuiesc să iei o altă miere. Asta costă patru oboli. Cruță mierea atică" [36].

În secolul 5, legumele pe care le consumă atenienii, și care sînt socotite un lux, sînt aduse, cele mai multe, din ținuturile vecine, din Beoția și din Megarida. Însă agricultorii din Atica reușesc să producă varză, linte, mazăre, ceapă și usturoi; ei aclimatizează chiar și cucurbitaceele din Egipt. Îngrijiri speciale se dau și florilor; e nevoie de ele pentru ghirlandele și coroanele care nu pot lipsi de la nici o sărbătoare, publică sau privată.

Creșterea boilor și a cailor nu merge bine deloc în Atica, unde nu există pășuni grase, în vreme ce ea constituie una din marile resurse ale cîmpiilor din Tesalia și Beoția. Măgarii și catîrii erau în schimb numeroși: cea mai mare parte a transporturilor se făcea cu ajutorul lor [37]. Creșterea porcilor era foarte răspîndită: Platon socotește că porcarii sînt necesari statului [38], iar cei care voiau să se

inițieze în misterele de la Eleusis își procurau, probabil, fără greutate, contra sumei de trei drahme, purcelul de lapte de care aveau nevoie pentru ceremonia de la Faleron [39]. Ținuturile de la graniță *(eschatíai)* erau muntoase și adăposteau un mare număr de turme de capre și de oi. Strepsiade îi spunea fiului său, de vîrstă încă foarte fragedă : „Cînd te faci mare, o să-ți aduci caprele de pe muntele Phelleus, întocmai ca și tatăl tău, îmbrăcat într-o piele de capră“ [40]. În sfîrșit, spre deosebire de capre, oile nu produceau numai lapte și carne, ci și lînă, materie primă indispensabilă pentru confecționarea îmbrăcăminții. Turmele erau însă dușmanii firești ai ogoarelor cultivate, pe care le devastau de îndată ce scăpau de sub supravegherea păstorilor lor, iar unele cetăți, din această pricină, hotărîseră să interzică creșterea caprelor [41].

În secolul lui Pericle, importanța industriei crește fără încetare la Atena și imensa majoritate a populației urbane se întreține din practicarea unei meserii. Cu toate acestea, multe munci mai sînt încă făcute în casă. Însă chiar dacă cele mai multe ateniene țes și torc la ele acasă, chiar dacă multe își fac singure pîinea, sînt numeroase și cele care cumpără de la brutar pîinea și prăjiturile sau care, odată ce-au lucrat haine pentru nevoile familiei, prelucrează lîna pentru clientelă și merg la piață să vîndă ață, panglici, costume, căciuli, coroane [42].

Muncile cele mai grele sînt lăsate în seama sclavilor în primul rînd, în seama metecilor în al doilea. Cetățenii constituie, așa cum s-a spus, un fel de „aristocrație a muncii“ [43] și rareori se întîmplă ca ei să accepte, fie și temporar, funcția de muncitor necalificat. În plus, ei lipsesc adesea de la lucru ca să ia parte la ședințele Adunării sau ale tribunalelor, unde primesc tichete de prezență.

În ciuda faptului că există la Atena o concentrare industrială de netăgăduit, nu se poate vorbi încă de „uzine". In cel mai important dintre atelierele pe care le cunoaştem lucrau o sută douăzeci de sclavi : este vorba de armurăria metecului Kephalos, tatăl lui Lysias. Multe întreprinderi care treceau drept importante aveau mai puţin de cincizeci de lucrători. Numai minele de la Laurion aveau nevoie de o mulţime de sclavi, dar aceştia erau împărţiţi între mulţi concesionari. Pentru toate lucrările publice, pentru construcţiile navale de pildă, statul procura el însuşi de obicei materiile prime şi împărţea comenzile între un mare număr de mici antreprenori care nu aveau, fiecare, decît cîte un şantier modest.

Statul nu se preocupa să reglementeze munca decît ca să asigure ordinea sau ca să protejeze proprietatea publică. Cîntăreţele la oboi şi la liră — hetaire, cele mai multe — nu trebuiau să ceară mai mult de două drahme pe zi şi, în cazul în care mai mulţi clienţi pretindeau aceeaşi femeie, astinomii o repartizau prin tragere la sorţi [44]. În minele de la Laurion, care aparţin statului, este interzis să dobori stîlpii de susţinere sau să afumi galeriile. Cu această excepţie, condiţiile de muncă nu fac obiectul nici unei legislaţii. Legea cererii şi a ofertei e stăpînă. Şomerii îşi oferă serviciile pe Colonos, în Agorá, unde pot fi angajaţi pentru o zi sau pentru o durată mai lungă, după cum doreşte patronul. Contractele anuale de muncă se reînnoiesc de obicei în ziua de 16 a lunii *Anthesterión,* în februarie.

Singurul sprijin pe care îl dă uneori statul proletarilor este să micşoreze şomajul prin iniţierea unor lucrări mari. Din cîte spune Plutarh, acesta a fost unul din motivele care au determinat înfrumuseţarea Acropolei în timpul administraţiei lui Pericle, iar acest text celebru ne dă şi

o enumerare impresionantă a meseriilor care au profitat de această ocazie favorabilă :

„Cît despre populația lucrătoare, Pericle n-a vrut nici să fie lipsită de salarii, nici să primească bani fără să facă nimic. Ca urmare, el a propus cu multă hotărîre poporului niște proiecte mari de construcții și niște planuri de lucrări care aveau să dea de lucru multor meseriași, timp de multă vreme... Materiile prime — piatră, bronz, fildeș, abanos, chiparos — urmau să fie prelucrate și folosite de tot felul de meșteri : dulgheri, modelatori, fierari, cioplitori de piatră, vopsitori, turnători de aur, strungari în fildeș, pictori, dăltuitori, vizitii și cărăuși, negustori, marinari și piloți, rotari, căruțași, birjari, fabricanți de frînghii, țesători, pielari, lucrători la terasamente... În felul acesta, nevoile lucrărilor aveau să răspîndească bunăstarea am putea spune asupra tuturor vîrstelor și tuturor aptitudinilor“ [45].

Printre meseriași, foarte adesea, tatăl îl avea pe fiul său drept urmaș și-i transmitea el însuși procedeele și secretele meseriei sale. Deseori însă, copiii erau dați la ucenicie la un mic patron, ceea ce dădea naștere la un contract, și, pentru a trezi spiritul de emulație al ucenicilor, se întîmpla să se organizeze între ei concursuri, de pildă în atelierele de ceramică [46].

Existau, la Atena, în jur de șaizeci de zile nelucrătoare pe an, repartizate, dealtfel, foarte inegal între luni. Munca începea dimineața, foarte devreme, și nu înceta decît la apusul soarelui. Nu numai Filocleon, judecătorul maniac, se scoală la cîntatul cocoșilor [47] :

„De îndată ce cîntă cocoșul, toți sar din pat și se apucă de lucru, fierari, olari, pielari, cizmari, băieși, fabricanți de făină, de lire, de scuturi. Alții pornesc la drum de cum se încalță, cu noaptea-n cap“ [48].

La sfîrşitul secolului 5, salariul normal al unui lucrător nespecializat era de o drahmă pe zi, dar el a crescut în decursul secolului 4, odată cu costul vieţii. Unii tehnicieni erau plătiţi la bucată, aşa cum se vede din inscripţiile pe care s-au păstrat socotelile de la construcţia unor edificii. Salariile trebuie că asigurau cît de cît existenţa lucrătorului necăsătorit, dar ele nu îngăduiau în nici un caz întreţinerea unei familii, nici chiar ţinînd seama de sobrietatea excepţională a grecilor, care se mulţumeau, toată ziua, cu o bucată de pîine, două cepe şi trei măsline.

Dacă nu punem la socoteală muncitorii necalificaţi, majoritatea meseriilor cereau pricepere şi îndemînare şi nu constau doar din repetarea mecanică şi monotonă a anumitor gesturi. Deosebirea dintre meşteşugar şi artist era uneori foarte mică deoarece pentru multe munci era nevoie de gust şi de un anume simţ estetic. Mulţi lucrători obişnuiau să cînte în timp ce munceau şi în unele ateliere munca era ritmată de sunetul oboiului. Sclavii neglijenţi sau leneşi erau însă biciuiţi cu cruzime şi erau supravegheaţi ca să nu-şi poată însuşi rodul muncii lor. Unul dintre cei doi servitori care, la începutul Păcii lui Aristofan, frămîntă pentru scarabeul stăpînului său o plăcintă dezgustătoare de excremente exclamă : „Există un lucru de care nu cred că pot fi acuzat : nimeni nu poate pretinde că mănînc prăjitura pe care o fac !“ [49] Ştim că pentru a-i împiedica pe sclavii cofetari să mănînce coca pe care o frămîntă sau prăjitura pe care o coc, li se punea în jurul gîtului un disc a cărui rază depăşea lungimea braţelor lor şi care dădea acelaşi rezultat ca şi o botniţă.

Utilajul avea o simplitate primitivă şi o productivitate scăzută.

Minerii aveau la dispoziţie o lampă cu ulei, din plumb sau din pămînt ars, pe care o aşezau într-o scobitură din

perete și care rămînea aprinsă vreo zece ore. Echipele veneau una după alta fără încetare. Galeriile aveau rareori mai mult de un metru înălțime și adesea mult mai puțin, ceea ce-i silea pe mineri să lucreze în genunchi sau chiar culcați. Ca să evite primejdia de surpare, minerii lăsau în picioare, la intervale variabile, stîlpi de minereu care țineau locul bîrnelor de sprijin, dar unii concesionari avizi puneau să se dărîme acești stîlpi compromițînd astfel securitatea muncii ; statul a fost silit să-i amenințe cu sancțiuni grave. Cum puțurile de aerisire erau foarte rare, aerul trebuie să fi fost greu de respirat. În spatele minerului care lucra cu tîrnăcopul, cu ciocanul sau cu dalta, ajutoarele sale, printre care puteau exista și femei, strîngeau minereul în coșuri și-l cărau, îndoiți de spate, pînă la puțurile prin care, pe niște scări de lemn, puteau ajunge din nou la suprafață. Aici, minereul era întîi sfărîmat în piuă și măcinat, apoi spălat și în sfîrșit topit în cuptor. Plumbul obținut astfel era vîndut în comerț sub formă de lingouri de circa 15 kg., care aveau marca specială a fiecărui fabricant. Cît despre argint, el era afinat și apoi dus la *argyrocopéion*, unde slujea la fabricarea monedelor.

Lucrătorii care prelucrau argila erau foarte numeroși și, la Atena, grupați în cartierul *Crameicós*, al cărui nume este semnificativ. Cei vechi foloseau, într-adevăr, argila nu numai pentru obiectele care se fac astăzi din faianță sau porțelan, ci și pentru multe altele care se fac acum din lemn (butoaiele, de pildă, care erau atunci niște vase de pămînt ars, *píthoi*), din sticlă (cupele din care se bea, *kýlikes*) sau din metal (cratițele, *chýtrai*). De aceea se fabricau vase extrem de variate ca formă, chiar și lămpi, pentru a corespunde tuturor întrebuințărilor posibile [51]. O placă votivă corintiană înfățișează extragerea argilei [52].

Existau cariere de argilă în Atica, de pildă la capul Colias, la zece kilometri la sud de Atena. Pentru a face argila mai roșie și mai puțin poroasă se punea și ocru roșu (*miltos*) sau cinabru ; aflăm dintr-o inscripție că în secolul 4 Atena și-a asigurat monopolul asupra cinabrului din insula Keos [53].

Roata olarului, folosită încă din epoca homerică, rămăsese foarte rudimentară : nu era decît un disc montat pe un ax vertical pe care olarul îl învîrtea cu mîna sau pe care-l punea în mișcare în locul lui un ajutor. Odată modelat, vasul era uscat la soare, apoi lustruit și pe urmă decorat. Odinioară, decoratorii pictau personaje negre pe fondul roșu al pămîntului ; în secolele 5 și 4, ei delimitau figurile cu o linie neagră, le lăsau de culoarea argilei și întindeau pe tot restul suprafeței un smalț negru : așa arată vasele cu figuri roșii care au înlocuit vasele cu figuri negre. Pictorii aveau la dispoziție, pe lîngă negru și roșu, și alte cîteva culori : albul, care era folosit uneori ca fond, în cazul numeroaselor *lékythoi* funerare de pildă, roșul violaceu și, rareori, albastrul, rozul, auriul și cafeniul. Smalțul negru, pe bază de oxid de fier, foarte rezistent și cu o frumoasă strălucire metalică, era aplicat cu ajutorul unei pensule groase, iar apoi ceramica era arsă în cuptor, operație foarte delicată. Cînd era vorba de ceramică de artă (căci multe dintre vasele pe care le admirăm în muzee n-au avut niciodată vreo întrebuințare practică și au fost create numai pentru plăcerea ochiului), olarul își semna lucrarea, *cutare a făcut*, iar pictorul făcea la fel, *cutare a pictat*. Cunoaștem astfel numele multor meșteri, dintre care cîțiva au fost niște mari artiști. Pictura din epoca clasică a pierit în întregime, dar vasele ne îngăduie să ne facem o idee despre ea.

Pe vasele pictate sînt reprezentate uneori fierării : cuptorul, mai înalt decît un stat de om, trebuie să aibă cel puţin doi metri ; focul este înteţit cu nişte foale făcute dintr-un burduf, adică dintr-o piele de capră. Un lucrător ţine pe nicovală, cu ajutorul unui cleşte lung, o bucată de metal pe care un altul o loveşte cu ciocanul. În mai toate atelierele înfăţişate pe vase vedem că atîrnă de pereţi nişte vase în care se află, desigur, băutura cu care urmează să se răcorească muncitorii. Aceştia sînt, cel mai adesea, complet goi, dar poartă uneori o îmbrăcăminte foarte sumară. Vedem şi nişte meşteri turnînd diferitele piese ale unei statui de bronz, piese care vor fi apoi îmbinate cu ajutorul cepurilor. Alţii lustruiesc o statuie colosală [54].

În epoca clasică, Grecia, care avusese păduri frumoase, ajunsese foarte despădurită şi era silită să importe lemn din Macedonia, din Tracia, din Asia Mică sau din Magna Graecia. Cu lemnul din Tracia şi-a construit Atena majoritatea corăbiilor. Instrumentele pe care le foloseau tîmplarii sînt înfăţişate pe stela funerară a unui fabricant de paturi : echere, compas, obiecte încovoiate cu care se desenau mulurile. Tot pe vase vedem un dulgher cioplind o grindă cu un fel de ciocan cu coada foarte lungă, un ebenist făcînd o gaură într-un cufăraş cu un burghiu cu mîner arcuit şi un sculptor cioplind cu o daltă un *hermes* de lemn [55].

Cioplirea şi şlefuirea pietrelor se făcea cu o migală vrednică de admiraţie. Se ştie că Grecia avea cariere de marmură splendide, mai ales în insula Paros şi, în Atica, pe coastele muntelui Pentelic, şi că ea dispunea şi de un calcar albăstriu foarte frumos, cum este cel care se întîlneşte atît de des la Delfi. Lucrătorii lăsau pe două dintre laturile pietrelor dreptunghiulare sau pe întreaga margine a tamburilor de coloană nişte „cepuri de transport", ca să se poată ridica piesele ; această operaţie se făcea cu ajutorul unor maşini rudimentare, formate din nişte bîrne

lungi, un cablu, un scripete și un troliu. Cepurile erau apoi eliminate, bineînțeles. Pietrele erau îmbinate foarte strîns cu ajutorul unor crampoane de plumb ; forma acestor crampoane a variat după epoci (în coadă de rîndunică, în formă de T) și le oferă arheologilor indicii cronologice. Se știe că grecii erau foarte înclinați să picteze pe piatră : cea mai mare parte din statuile și basoreliefurile de marmură erau împodobite cu culori vii, în special nuanțe de albastru și de roșu ; stelele incizate sau sculptate erau, în același timp, și pictate, iar literele de pe inscripții nu erau numai săpate, ci și pictate, de obicei în roșu.

Pielea era prelucrată de tăbăcar sau de pielar (*skytodépses, byrsodépses)* înainte de a fi întrebuințată de cizmar *(skytotómos, skytéus)*. Unii tăbăcari au avut întreprinderi importante și s-au ocupat și de politică, Cleon și Anytos de pildă. Pe un vas pictat vedem un cizmar croind pe măsură un pantof, după o metodă foarte simplă : clientul și-a pus un picior pe un soclu de lemn sau de piatră așezat pe masa din atelier ; cu o mînă, el se sprijină de capul lucrătorului care taie pielea cu un cuțit de jur împrejurul piciorului clientului său. Pe un alt vas vedem un cizmar lucrînd la o bucată de piele pe care o taie ; de perete sînt agățate un cuțit, niște bucăți de piele și niște calapoade de pantofi [56]. Existau ateliere diferite pentru încălțămintea bărbătească și pentru încălțămintea de damă [57].

Torsul și țesutul sînt practicate mai ales de femei, la ele acasă, dar existau și ateliere unde se prelucra lîna. La început se spăla lîna cu apă caldă, apoi se scărmănau smocurile trăgîndu-se de ele și strîngîndu-le tare pe piciorul care era întins ; pentru această operație se putea însă folosi și un obiect de ceramică numit *ónos* sau *epínetron*. Decorul de pe unul din aceste obiecte ne arată în ce mod era el folosit. Este vorba de o jumătate de cilindru de argilă în scobitura căruia intră genunchiul și partea de jos

a coapsei. Lucrătoarea presează smocurile de lînă pe suprafața puțin zgrunțuroasă a părții de sus din *ónos*. Lîna era apoi prinsă de furcă. Femeia care toarce nu e întotdeauna așezată : pe un vas pictat vedem o femeie care stă în picioare și mînuiește cu îndemînare furca și fusul. În sfîrșit, firul de lînă era țesut pe un război rudimentar, un război *drept*, adică vertical : odată așezată urzeala, firele din bătătură erau întrețesute cu suveica [58].

Vopsitorul supunea stofele de lînă sau de in la o pregătire lungă și meticuloasă înainte de a le cufunda în baia de vopsea, pentru ca culoarea să reziste la spălat și să nu iasă [59]. În sfîrșit apretorul prelucra în atelierul său țesăturile noi, cărora le dădea un apret, dar și hainele uzate, pe care le curăța, întocmai ca și boiangiii noștri. El le așeza în bazine mari, pline cu apă amestecată cu potasiu sau în recipiente făcute din argilă de piuare (argilă smectică), iar apoi le călca. Meschinul lui Teofrast „cînd își duce mantaua la apretor, îl îndeamnă să nu se zgîrcească la argilă pentru ca haina, pe viitor, să se murdărească mai încet" [60].



Agricultorii și meșteșugarii, foarte adesea, își vindeau produsele direct, fără nici un intermediar. Aharnianul își aducea singur la oraș sacii cu cărbune și la fel făcea și țăranul cu fructele, legumele, brînza, uleiul și vinul său. Fabricantul de lămpi, de încălțăminte, arme sau vase oferea spre vînzare, în galantarul atelierului său, obiectele produse de sclavii săi. În felul acesta, cizmarul din mimul lui Herondas, Kerdon, va fi în același timp producător și negustor. Niște vase pictate ne arată un cumpărător în fața tejghelei unui olar, niște negustori de ulei strigînd clienții, făcîndu-i să aprecieze calitatea produsului și umplînd o *lékythos*, precum și niște pescari aducîndu-și peștele la piață [61].

Existau însă şi mulţi vînzători la mîna a doua, care cumpărau de la producător pentru a revinde apoi publicului. Toţi cei care se îndeletnicesc cu comerţul cu amănuntul se numesc *cápeloi* şi acest cuvînt are o nuanţă foarte peiorativă pe care nu o comportă cuvîntul *émporoi* care-i desemnează pe negocianţi, pe cei care se ocupă cu comerţul angro, cu traficul maritim în esenţă.

„Toţi cei care au ceva de vîndut, sclavi care duc stofele pe care tocmai le-au ţesut, meşteri din Cerameicos, din Melite şi din Scambonidai, ţărani plecaţi cu noaptea-n cap din satul lor, megarienii care-şi împing porcii înaintea lor, pescari de pe lacul Copais, toţi îşi încrucişează fără încetare drumurile. Străbătînd aleile străjuite de copaci, ei ajung în sectoarele repartizate pentru diferitele mărfuri şi despărţite prin îngrădituri mobile. Una după alta, la orele fixate de regulament, se deschid tarabele cu legume, cu fructe, cu brînză, cu peşte, cu carne şi mezeluri, cu vin, cu lemne, cu oale, cu haine vechi, cu fierărie. Există şi un colţ pentru cărţi. Fiecare negustor are locul lui pe care-l dobîndeşte plătind o taxă ; apărat de un cort sau de o umbrelă, el îşi expune marfa pe nişte mese de scînduri, în apropierea căruţei şi a vitelor sale care se odihnesc. Clienţii circulă, toată lumea îi strigă : comisionarii şi hamalii îşi oferă serviciile. Ţipete, înjurături, certuri : agoranomii nu ştiu pe cine să creadă. Cînd tarabele sub cerul liber sînt închise, clientela se duce în hala acoperită, un bazar de tip oriental, cu partea din fund ocupată de tejghele“ [63].

Reputaţia micilor negustori e proastă : ei sînt învinuiţi că fac înşelăciuni cu monezile şi cu greutăţile, în ciuda controlului *metronomilor,* sau cu calitatea mărfurilor. Chiar cînd e limpede că sînt cinstiţi, meseria pe care o fac e defăimată. Aristofan aminteşte mereu, cu răutate, că mama lui Euripide vindea legume la piaţă ; este adevărat că femeile care-şi cîştigau viaţa în felul acesta, pe străzi sau în

Agora, erau văzute cu ochi chiar mai răi decît bărbații și erau bănuite numaidecît de imoralitate. Unul din servitorii lui Demos îi spune negustorului de cîrnați din Cavalerii lui Aristofan : „Ai tot ce-ți trebuie ca să ajungi demagog : o voce de desfrînat, o familie de nimic, apucături de derbedeu“ [64].

În ciuda drumurilor proaste, care nu erau, adesea, decît niște poteci care treceau rîurile prin vad, foarte mulți negustori ambulanți făceau călătorii lungi, cu boccelele și vitele lor de povară, măgari sau catîri, purtînd samare sau înjugați la căruțe cu două ori cu patru roți, pentru a aduce, de pildă, la Atena produsele roditoarei Beoții. Astfel, Aristofan ne prezintă un atenian „tocmindu-se“ cu un teban care a adus de-acasă vînat, păsări și pești de tot felul, și mai ales vestiții țipari din lacul Copais, care-i desfătau pe cunoscătorii într-ale mîncării [65].

Cu toate acestea, deoarece legăturile pe uscat erau anevoioase și costisitoare, marele comerț, cel pe care-l dețineau negustorii numiți *émporoi*, se făcea esențialmente pe mare.

În secolul lui Pericle, Mediterana fusese curățată de pirați, mulțumită thalassocrației ateniene, care, de la victoria de la Salamina, se afirma fără încetare, și mulțumită confederației maritime de la Delos. Corăbiile de război cu trei rînduri de vîsle, *trierele*, asigurau în același timp supremația navală a Atenei și securitatea navigației maritime. În felul acesta puteau circula în mod liber, fără a avea să se teamă de alte primejdii decît cele legate de valuri și de vremea rea, corăbiile care transportau marfă, numite „rotunde“ sau „scobite“ prin opoziție cu corăbiile de război mai prelungi și mai puțin adînci. Spre deosebire de triere, a căror viteză stătea în vîsle, corăbiile rotunde, mult mai încete, se deplasau mai mult cu ajutorul pînzelor, vîslele

neavînd decît un rol auxiliar. Grecii ştiau să folosească ancorele, dar nu cunoşteau cîrma de etambou, care pivotează în jurul unui ax vertical, şi se crede că această necunoaştere a contribuit la limitarea tonajului corăbiilor lor : cele mai mari corăbii de transport deplasau mai puţin de patru sute de tone, ceea ce reprezenta cam de trei ori tonajul unei triere. Această limitare a tonajului avea însă şi alte pricini : cu mijloacele mecanice sumare de care se dispunea pe atunci, cum s-ar fi putut trage pe uscat corăbiile, în anotimpul urît sau chiar în timpul nopţii, dacă marea începea să fie agitată ? Căci lipsa unor hărţi maritime bune, lipsa busolelor şi a farurilor puternice făcea ca noaptea navigaţia să fie cu-adevărat primejdioasă ; grecii navigau, aşadar, aproape numai ziua şi în anotimpul frumos şi se fereau să piardă din ochi pămîntul. Ei urmau îndeaproape coastele şi treceau din insulă în insulă, în aşa fel încît să găsească întotdeauna un adăpost la asfinţitul soarelui. Pentru a merge de la Pireu în Sicilia, ei treceau în mod normal prin Corcira şi Tarent. Corăbiile erau trase pe ţărm cu ajutorul chilelor false. Ca să nu facă înconjurul Peloponezului, grecii treceau din golful Saronic în golful Corintului trăgîndu-şi corăbiile pe vălătuci de lemn de-a lungul drumului numit *díolcos,* al cărui traseu se învecinează cu cel al actualului canal, tăindu-l chiar pe alocuri.

Pireul, cu rada sa imensă şi cu bazinele sale bine adăpostite, ajunge să eclipseze atunci cele două porturi, al Corintului şi al Eginei, care rivalizaseră mult timp cu el, precum şi toate celelalte aşezări maritime ale Greciei. El este centrul unei activităţi cu mult mai importante decît cea din Agora, dînd toată măsura faptului că, la Atena, comerţul maritim este cu mult superior comerţului terestru, iar bogăţiile deţinute de *émporoi* — cetăţeni sau

meteci — sînt cu mult mai mari decît averea modestă a unor *cápeloi*. Marii importatori, care au de făcut investiții enorme și care riscă foarte mult, primesc uneori ajutorul bancherilor care le împrumută bani cu o dobîndă ridicată. Din toată această activitate, pe care n-o controlează — excepție făcînd doar comerțul cu cereale, așa cum vom vedea — statul are și el un beneficiu, căci el percepe, prin intermediul unei societăți care ia în arendă impozitele, un drept vamal reprezentînd a suta parte, iar apoi a cincizecea parte din valoarea tuturor mărfurilor care trec prin Pireu.

Hegemonia politică a Atenei îi îngăduie să-și asigure în același timp și hegemonia comercială. În primul rînd, pentru ca șantierele din Pireu să poată construi fără întrerupere noi corăbii, trebuie să se aducă lemn din Tracia și cîteva alte materii prime din alte ținuturi, iar superioritatea sa îi asigură Atenei un monopol de drept — cum e cel pe care l-a cîștigat asupra cinabrului din insula Keos — sau un monopol de fapt. Așa cum avea să spună autorul Republicii atenienilor, un opuscul foarte instructiv care ne-a parvenit printre lucrările lui Xenofon :

„Există oare, în întreaga Grecie sau printre barbari, vreun popor în stare să se îmbogățească așa cum o fac atenienii ? Căci, de bună seamă, chiar dacă lemnul de construcție se găsește din belșug în cutare cetate, sau, în cutare alta există fier, aramă sau in, cum e posibil să desfaci aceste mărfuri fără a cointeresa cetatea stăpînă a mărilor ? În felul acesta ne-am dobîndit noi corăbiile : unul ne procură lemnul, altul fierul, acesta ne dă arama, celălalt pînza de in, un al treilea, în sfîrșit, ceara... Fără să scot nimic din pămînt, îmi procur totul pe mare.“

Un alt pasaj din aceeaşi lucrare ne sugerează belşugul şi varietatea mărfurilor care, venite de pretutindeni, se revărsau în Pireu :

„Calamităţile cu care Zeus loveşte agricultura sînt fatale pentru ţinuturile continentale, dar uşor de suportat pentru popoarele de marinari, căci niciodată nu sînt afectate toate regiunile în acelaşi timp : de-aici urmează că cei care stăpînesc mările îşi aduc alimentele din ţinuturile roditoare. Dealtfel, dacă ne e îngăduit să amintim şi lucrurile cele mai neînsemnate, ce multe sînt mijloacele pe care această supremaţie pe mare şi comerţul pe care-l favorizează ea le pun la dispoziţie pentru a face cît mai variate plăcerile mesei ! Tot ce este mai delicios în Sicilia sau în Italia, produsele din Cipru, din Egipt, din Libia, din Pont, din Peloponez şi din alte ţinuturi, totul se adună într-un singur loc, mulţumită supremaţiei pe mare“ [67].

Dar ceea ce era mai important pentru atenieni decît plăcerile mesei era aprovizionarea lor cu cereale, căci Atica producea mult prea puţin orz şi grîu ca să-şi poată hrăni populaţia. Hala de grîu de la Pireu trebuie să aibă întotdeauna destule rezerve pentru a satisface nevoile cetăţii şi ale armatei. In prima şedinţă a fiecărei pritanii, adică de zece ori pe an, Adunarea asculta un raport cu privire la situaţia aprovizionării. Legi foarte aspre stabileau obligaţiile celor care făceau comerţ cu grîu şi ale negustorilor de mic gros, precum şi pe cele ale morarilor şi brutarilor, pentru a înlătura orice dosire şi orice acaparare a stocurilor, care ar fi avut ca urmare împuţinarea pîinii şi creşterea preţurilor. Punerea în aplicare a acestor legi era lăsată în seama colegiului de *sitophýlakes*, care supraveghea comerţul cu grîu ca şi vînzarea făinei şi a pîinii.

Țările mari producătoare de cereale se aflau departe : este vorba de Egipt, de Sicilia, de Pontul Euxin. Se poate spune că problema aprovizionării cu grîu a dominat întotdeauna politica Atenei, căci expedițiile militare din Egipt și din Sicilia, care s-au încheiat amîndouă, în secolul 5, cu niște catastrofe, fuseseră întreprinse, în parte cel puțin, din motive economice, iar dorința de a-și asigura controlul asupra grîului care venea din Pontul Euxin a fost aceea care a obligat Atena să socotească Chersonesul tracic și celelalte posesiuni ale sale de pe ruta strîmtorilor drept esențiale pentru dăinuirea sa. În privința secolului 4, inscripțiile referitoare la principii din Bosforul cimerian (Crimeea actuală) sînt foarte instructive : Satyros și, după el, fiul său Leucon și nepoții săi Spartocos și Pairisades au acordat sau au întărit mari privilegii importatorilor atenieni [68]. În 354, Demostene, la începutul carierei sale oratorice, avea să spună în fața unui tribunal atenian :

„O știți și voi, îmi închipui : mai mult decît orice altă țară din lume, noi sîntem importatori de grîu. Și cantitatea de grîu pe care ne-o trimite Pontul e sensibil egală cu cea care ne vine de pe toate celelalte piețe la un loc. E ușor de înțeles acest lucru. Pe lîngă faptul că grîul se găsește din belșug în acest ținut, Leucon, care domnește asupra lui, a acordat scutire de taxe negustorilor care importă grîu la Atena și crainicii îngăduie corăbiilor care se îndreaptă spre țara noastră să încarce cele dintîi... Acest principe percepe de la exportatorii de grîu o taxă egală cu a treizecea parte. Cantitatea de grîu care sosește aici venind din ținutul lui poate fi evaluată la patru sute de mii de medimne (mai mult de o sută de mii de hectolitri), cifră care poate fi verificată în registrele ținute de sitophýlakes. Prin urmare, din primele trei sute de mii

de medimne, el ne face cadou zece mii, iar din restul de o sută de mii, ne dăruiește trei mii sau cam așa ceva. Și atît de departe de el este gîndul de a ne retrage această favoare încît, după ce a întemeiat o nouă așezare comercială la Theodosia, care, din cîte spun corăbierii, nu e cu nimic mai prejos decît Bosphoros (Panticapeea : astăzi Kerci), ne-a acordat și acolo scutirea de taxe... Mai mult chiar, acum doi ani, cînd era peste tot foamete, el v-a trimis o cantitate de grîu care nu numai că acoperea nevoile voastre, dar era atît de mare încît v-a rămas și un beneficiu de cincisprezece talanți, pe care i-a administrat Calistene" [69].

Se vede că și după pierderea hegemoniei sale politice, în 404, Atena și-a păstrat în mare parte primatul comercial. În acest domeniu, ea nu va fi eclipsată decît mult după epoca la care ne referim aici, de către Alexandria și Rodos.



Despre „meseria" de învățător și de profesor am vorbit în capitolul precedent. Vom avea prilejul de a-i aminti, în legătură cu justiția, pe acei avocați numiți *logográphoi* și, în legătură cu viața religioasă și viața artistică, pe preoți, prezicători și artiști. Printre profesiunile pe care, astăzi, le numim „liberale" nu există decît una pe care ni se pare potrivit s-o prezentăm aici : medicina.

La drept vorbind, Platon nu pare să considere medicina drept o artă liberală [70]. Aceasta se datorează, fără îndoială, faptului că mulți șarlatani se dădeau drept medici. Nu exista, într-adevăr, nici o diplomă și oricine se putea pretinde medic. Mulți așa-ziși tămăduitori lucrau cu ajutorul formulelor magice sau prin interpretarea viselor ; această ultimă metodă era aplicată pe scară mare în

sanctuarul lui Asclepios, la Epidaur, asupra căruia vom reveni.

Existau însă şi medici adevăraţi. Ei erau, în general, oameni liberi. Se întîmpla totuşi ca un om bogat să pună pe unul din sclavii săi să înveţe medicina, ca să se bucure apoi de îngrijirile lui, iar, pe de altă parte, medicii înşişi aveau sclavi care le slujeau de ajutoare şi dobîndeau astfel experienţă în această artă.

Medicina, care înflorea în Egipt de un mare număr de secole, avea în Grecia o veche tradiţie, care data cel puţin din epoca homerică [71]. Filosofii ionieni s-au interesat mult de teoriile medicale şi am văzut în capitolul precedent că mulţi dintre sofiştii din secolul 5 susţineau că pot preda, printre alte arte, şi medicina. Pentru formaţia medicală exista un centru la Cnidos şi, poate, unul la Crotona, patria celebrului Demokedes, care a fost medic public la Egina şi apoi la Atena, înainte de a intra în slujba lui Policrate din Samos şi apoi în cea a regelui Darius [72]. Se pare însă că adevărata medicină, cea care nu era numai empirică, ci şi raţională, s-a născut în insula Cos, unde familia Asclepiazilor îşi transmitea din tată în fiu cunoştinţele dobîndite, fără a refuza să le comunice şi unor ucenici-medici străini de *génos*.

Ilustrul Hipocrate din Cos s-a născut către 460 î.e.n. : el este părintele, dacă nu al medicinei, cel puţin al unei metode bazate exclusiv pe observaţie şi raţiune, ca şi al unui adevărat „umanism medical“ care se exprimă într-un chip atît de remarcabil în Jurămînt în tratatul despre Vechea medicină şi în Aforismele din „Corpul hipocratic“. Iată cîteva dintre paragrafele Jurămîntului:

„Nu voi da niciodată, nimănui, otravă, chiar dacă mi-o cere ; nu voi da niciodată unei femei leacuri care

să-i provoace un avort ; în orice casă voi intra, mă voi duce pentru salvarea bolnavilor şi mă voi feri de orice nedreptate şi de orice faptă rea intenţionată şi în special de orice încercare de a seduce femeile...“

Deontologia medicală ajunsese încă de atunci la perfecţiune şi pe bună dreptate s-a putut scrie :

„Respectul general, fără deosebire de clasă sau de origine, al omului faţă de om, nu este o atitudine obişnuită a antichităţii greco-romane, nici măcar pe planul învăţămîntului moral ; or, din acest punct de vedere, nu este cu putinţă să nu recunoaştem că medicul hipocratic, prin felul său de a gîndi şi de a raţiona, depăşeşte mentalitatea epocii sale“. [73]

Pedotribii, de care am vorbit în capitolul precedent, erau siliţi de însăşi meseria lor să practice o adevărată „medicină a gimnaziilor“. Ei erau nevoiţi să fie, în acelaşi timp, şi igienişti şi dieteticieni, pentru a le recomanda atleţilor cel mai bun regim alimentar, şi masori şi ortopezi, pentru a reduce fracturile, entorsele şi luxaţiile. Astfel, Herodicos din Selymbria, după ce a fost mult timp pedotrib, ajungînd infirm, s-a făcut, în chipul cel mai firesc, medic. [74] Existau „medici pentru atleţi“ [75], după cum existau şi medici militari care, întocmai ca în Iliada, însoţeau armatele în timpul campaniilor pentru a îngriji răniţii, aşa cum se vede de pildă în Anabasis [76].

Ucenicii într-ale medicinei deprindeau pe lîngă un profesor arta diagnosticului şi prognoza precum şi toate operaţiile manuale, cum ar fi să ia sînge, să facă spălături intestinale, să pună ventuze (s-au găsit ventuze de corn şi de bronz). Ei învăţau şi să facă unele operaţii chirurgicale superficiale, dar cunoştinţele de anatomie rămîneau

foarte defectuoase din cauză că moravurile și mentalitatea religioasă erau împotriva disecției cadavrelor omenești : disecția nu se făcea decît pe animale.

Publicul avea la dispoziție cărți de medicină[77] și, orice s-ar fi spus despre acest subiect, putea să-și procure leacuri direct de la *pharmacopóles* sau farmacist[78], care se aproviziona și el de la *rhizotómos* („cel care taie rădăcini“), căci culesul plantelor medicinale trecea, încă din antichitatea cea mai îndepărtată, drept o parte esențială a artei de a vindeca. Însă de cele mai multe ori, medicii pregăteau ei înșiși leacurile pe care le prescriau bolnavilor lor. Ei aveau laboratoare și unii dintre ei puteau adăposti, chiar în casa lor, pe bolnavii al căror tratament voiau să-l urmărească îndeaproape. Alți medici erau ambulanți și, aidoma cu sofiștii, mergeau din oraș în oraș pentru a-și oferi serviciile.

O instituție bine atestată și caracteristică este cea a medicilor publici *(demósioi iatrói)*. Am semnalat mai sus cazul lui Demokedes din Crotona. O tăbliță de bronz găsită la Idalion, în Cipru, ne îngăduie să cunoaștem, către sfîrșitul secolului 5, un contract încheiat între acest oraș și medicul Onasilos și frații săi, care se obligă să îngrijească răniții din război în schimbul unei retribuții globale[79]. La Atena, medicii publici erau aleși de adunarea cetățenilor în fața căreia își expuneau meritele[80]. Cetatea îi retribuia, le punea la dispoziție un local care era folosit pentru consultații, operații și spitalizarea bolnavilor, iar medicamentele erau plătite de stat. Cheltuielile pe care le necesita acest serviciu social erau acoperite dintr-un impozit special, numit *iatricón*. Bolnavii care nu aveau posibilitatea materială de a apela la îngrijirile unui medic particular erau, așadar, îngrijiți gratuit, așa cum se întîmplă și în spitalele din epoca modernă.

În Grecia este vorba rareori de medici specialişti, în timp ce vechiul Egipt, din cîte spune Herodot, avea foarte mulţi. Specialitatea cea mai bine atestată este cea a oculistului, care îngrijea ochii pacienţilor săi mai ales cu ajutorul colirelor. Dentiştii erau în stare să pună plombe sau să îmbrace dinţii în aur. O glumă de-a lui Aristofan ne face să credem că existau şi specialişti în rectum [81].

Şi femeile puteau fi medici, dar ele se mulţumeau de obicei să fie surori, infirmiere şi mai ales moaşe. Socrate era fiul unei moaşe, iar Platon îl pune să vorbească destul de mult despre această profesiune în legătură cu propria sa *maieutică*, care ar fi arta de a moşi spiritele [82]. Pentru bolile intime, femeile, de ruşine, se sfiau să recurgă la un medic şi chemau mai degrabă o persoană de acelaşi sex. Dădaca Fedrei, care vorbeşte ca o femeie de pe timpul lui Euripide, îi spune stăpînei sale :

„Dacă suferi de vreo boală despre care nu se vorbeşte, iată femei ca să te ajute s-o linişteşti ; dacă e un accident despre care se poate vorbi cu bărbaţii, vorbeşte ca să li se poată comunica medicilor cazul tău“ [83].

Dar, cu excepţia moaşelor, „tămăduitoarele“ trebuie că recurgeau la practicile magice şi la „leacurile băbeşti“ într-o măsură mult mai mare decît „tămăduitorii“.

CAPITOLUL VI

# Toaleta și îmbrăcămintea

Medicii greci dădeau multă importanță igienei, îngrijirii corpului și exercițiilor fizice. Pentru bărbați, iar la Sparta, cel puțin, și pentru femei, practicarea gimnasticii părea indispensabilă pentru cei care voiau să fie sănătoși și să se simtă bine *(euexía)*. Chiar și Socrate, la o vîrstă înaintată, a făcut exerciții fizice un timp „pentru a-și micșora burta care depășea măsura potrivită“ [1]. Copiii învățau de timpuriu să se scalde și să înoate în mare și în rîuri (care sînt dealtfel puține în Grecia și seacă deseori) ; cei din Sparta făceau baie zilnic în Eurotas, chiar și iarna. Bărbații adulți făceau la fel, dar exemplul Nausicăi și al slujnicelor ei, care se scăldau în rîu după ce spălaseră rufele, nu va mai fi urmat deloc în epoca clasică, cînd femeile nu făceau baie în aer liber decît cu ocazia anumitor sărbători religioase : se spune că pictorul Apelles a conceput tabloul Afroditei *Anadyoméne*, văzînd-o pe Phryne cum se scălda la *Eleusínia* (fără îndoială în golful Faleronului, cu prilejul ciudatei ceremonii numite *hálade mýstai* („în mare, inițiați !“) sau la *Poseidónia* [2].

În secolul 6, Pisistrate și fiii săi ridicaseră în Atena fîntîni monumentale, unde veneau femeile să-și umple urcioarele, dar unde puteai să faci și un duș, așezîndu-te chiar sub jetul de apă, dacă gurile se aflau destul de sus : mai multe vase cu figuri negre înfățișează scene de acest

fel, dar, mai tîrziu, în ceramica cu figuri roșii, ele devin foarte rare. Dacă fîntîna are un bazin care captează apa, scăldatul este evident interzis pentru a se evita poluarea. În Atena secolului 5, scăldatul în fîntînile publice este rar, fiindcă și-au făcut apariția alte obiceiuri.

Aceasta este epoca în care crește numărul palestrelor și al gimnaziilor. Iar aceste așezăminte erau prevăzute cu fîntîni, cu bazine pentru spălat și chiar cu piscine *(loutrá)*. Diametrul interior al piscinei circulare din gimnaziul de la Delfi era 9,70 m., iar adîncimea ei aproape 2 metri, ceea ce înseamnă că aici se putea înota. Atleții începeau desigur prin a se spăla în bazinele așezate sub fîntîni și numai după aceea făceau cu toții baie în piscină [3]. Ori de cîte ori este posibil, gimnaziile sînt instalate aproape de mare, de albia unui rîu sau de vreun izvor (cel din Delfi se află nu departe de Castalia) pentru a face mai ușoare instalațiile balneare. Către sfîrșitul secolului 5, majoritatea populației renunță la baia în aer liber și adoptă sala de baie, mai comodă, cu aducție de apă și evacuare prin țevi de plumb ; există și instalații cu apă curgătoare pentru spălatul picioarelor. În vremea cînd Aristofan reprezenta Norii, în 423, băile calde nu existau încă, se pare, în gimnazii și se găseau numai în localurile băilor publice despre care vom vorbi în curînd [4] ; ulterior, gimnaziile au dobîndit etuve în care căldura provoca o transpirație intensă. Gimnaziul a contribuit foarte mult, fără îndoială, la răspîndirea în Grecia a obișnuinței de a avea trupul curat.

Grecii din epoca clasică cunoșteau și baia de curățenie și de relaxare într-o cadă individuală, așa cum o practicau deja eroii lui Homer. Cada *(pýelos)* este adesea făcută din pămînt ars, ceea ce o face foarte fragilă ; ea poate fi și tăiată dintr-un bloc de piatră sau construită din cără-

mizi mici legate cu mortar şi acoperite cu o tencuială. Căzile de baie de la Olynthos, de formă aproximativ dreptunghiulară, au fundul ridicat în partea din spate pentru a forma un scaun, ca „băile-papuc“ de astăzi ; ele nu au nici un orificiu de golire. În astfel de căzi, trupul nu se poate scufunda în întregime ; cel care se scaldă trebuie să se stropească singur sau să pună pe un servitor să-l ude cu ajutorul unui vas sau al unui burete. Căzile mari şi adînci în care te poţi întinde cu totul în apă erau, din cîte se spune, specifice locuitorilor din Sybaris [5].

Lighenele, mai mici sau mai mari, rotunde sau ovale, făcute din metal, pămînt ars ori lemn, erau folosite pentru spălarea parţială sau pentru baia copiilor mici. Pentru spălatul pe picioare se utiliza un lighean puţin adînc, de metal, susţinut de trei picioare care se terminau cu gheare de leu. Dar în privinţa spălatului, ustensila care pare să fi fost cea mai răspîndită în epoca clasică este bazinul mare, rotund şi adînc, susţinut de un picior destul de înalt, care se deschide mult la bază şi se termină cu un capitel, de obicei ionic : în ceramica cu figuri roşii, acesta este accesoriul cel mai frecvent al băilor din case şi din palestre. Aceste bazine erau adesea tăiate în piatră, iar uneori ele erau modelate din pămînt ars. Ele trebuiau să fie umplute cu mîna (cu excepţia celor care, în gimnazii, erau aşezate sub gura unei fîntîni) şi golite la fel. Iarna, apa care era turnată în ele era încălzită întîi într-un cazan.

Cu toate acestea, baia caldă trecea în ochii multora, şi mai ales în ochii celor care „laconizau“, drept un obicei moleşitor. Aristofan ne lasă să înţelegem că mulţi atenieni împingeau imitaţia moravurilor lacedemoniene pînă la dispreţul adresat nu numai oricărui rafinament, ci chiar însăşi curăţeniei [6].

Localuri de băi publice existau la Atena încă din secolul 5 și ele au ajuns mult mai numeroase în secolul 4. Clienții găseau aici căzi plate cu un scaun jos în partea dinapoi, de felul celor pe care le-am descris mai sus, precum și piscine. De obicei căzile erau așezate în cerc de jur împrejurul unei săli circulare ; unele dintre aceste rotonde erau amenajate ca niște etuve. Fără îndoială, nu numai aceste etuve, ci și celelalte încăperi din băile publice erau încălzite, ca și apa pentru spălat. Aceste localuri erau conduse, în numele proprietarului, de un „șef de baie", care percepea taxa de intrare foarte modestă, menținea ordinea în local și supraveghea munca sclavilor, adică a „băieșilor" ; acest personaj este adesea pitoresc, cu gura mare și reputația îndoielnică. Băieșii se îngrijeau de încălzire, îi stropeau cu apă pe cei care se spălau și îi frecau cu ulei.

La baia publică, oamenii — cei care au timp, cel puțin — nu merg numai ca să se spele, ci și ca să-și întîlnească prietenii și să stea de vorbă. Personajele austere, cum ar fi Focion, nu se arată pe aici [7], dar oamenii de rînd sînt gata să se bucure de destinderea și de confortul din baie și zăbovesc multă vreme aici ca să se încălzească iarna, cînd n-au căldură acasă [8]. În mai multe din aceste localuri se pare că existau și săli rezervate femeilor, dar nu încape îndoială că le frecventau numai atenienele din clasa săracă, curtezanele și sclavele. Atenienele din clasele înstărite se îmbăiau acasă, fie într-o cadă, fie, mai adesea, într-un bazin cu picior, așezat într-o încăpere din gineceu ; scena este reprezentată foarte des pe vasele pictate.

Grecii nu cunoșteau săpunul. S-a văzut, în capitolul 4, că atleții, la gimnaziu, se frecau cu ulei și nisip, iar apoi își cojeau acest amestec de pe piele cu un strigil, înainte de a se spăla. La baie se folosea fie un carbonat de sodiu im-

pur, extras din pămînt, fie o soluție de potasiu obținută din cenușa de lemn (cea care slujea și la spălatul țesăturilor, fără îndoială), fie o argilă specială. Dicaiopolis spune, în piesa lui Aristofan : „Niciodată, de cînd merg eu la baie, nu m-a supărat potasiul care-mi dă usturimi în ochi, așa cum mă supără acum", iar în alt loc vorbește despre „micuțul Cleigenes, cel mai netrebnic patron de băi dintre toți cei care domnesc peste o leșie făcută dintr-un așa-zis sodiu amestecat cu cenușă și peste argila de Kimolos" [9]. Kimolos, una dintre Ciclade, mai produce și astăzi un fel de piatră de calcar bogată în sodiu, numită cimoleană. Siracuzanele lui Teocrit, în secolul 3, par să folosească pentru spălatul pe mîini, în chip de săpun, un fel de cremă [10].

Baia se făcea de obicei înainte de masa de seară. Obiceiul acesta era atît de răspîndit încît cuvintele „a face baie" erau practic sinonime cu „a merge la masa de seară". Socrate, e știut, avea mai multă grijă de sufletul decît de trupul lui, dar cînd era invitat se îmbăia înainte de a se duce să ia masa împreună cu gazda sa :

„Îl întîlnisem pe Socrate spălat, cu sandale în picioare, cum nu-i stătea în obicei. L-am întrebat unde merge că s-a făcut așa frumos. Să iau cina la Agathon, mi-a răspuns el... ; am primit să fiu oaspetele lui astăzi." [...] [11]

La astfel de ocazii, oamenii mergeau și la frizer. Atenienilor le plăcea să-și petreacă timpul aici, trăncănind și comunicîndu-și noutățile, cum spune Invalidul lui Lysias [12], dar, întocmai ca aheii „pletoși" ai lui Homer, ei puneau mare preț și pe aspectul îngrijit al părului, al mustății și al bărbii, pe care le purtau lungi sau ceva mai scurte, după moda proprie fiecărei epocii și fiecărei clase sociale. Frizerul-bărbier se îngrijește și de unghiile de la mîini și de la picioare.

Numai după Alexandru au început grecii să-şi radă complet şi barba, şi mustăţile. În epoca clasică, ori de cîte ori se vorbeşte de brici este vorba de fapt de un accesoriu al toaletei feminine, nu al toaletei masculine, căci pentru a înlătura părul de prisos, femeile se depilau cu opaiţul [13] ori cu ajutorul unor creme speciale, dar se puteau folosi şi de brici. La Aristofan, o femeie care vrea să treacă drept bărbat spune : „Am început prin a zvîrli cît colo briciul, ca să fiu plină de păr şi să nu mai semăn deloc a femeie", iar dacă într-o altă comedie Euripide îi spune lui Agathon : „Tu trebuie să ai mereu un brici la tine ; împrumută-mi-l şi mie", aceasta nu este decît o aluzie la moravurile efeminate ale acestui poet. Cînd Praxagora le cere tovarăşelor sale să se deghizeze pentru a merge la Adunare să ia în mîini puterea, ea le pune să-i arate bărbile false pe care era vorba să le aducă [14].

„Nu demult, scrie Tucidide, ca un efect al luxului, la Atena, bărbaţii în vîrstă din clasele avute mai purtau încă veşminte lungi de in şi-şi strîngeau şuviţele de păr *(crobýle)* prinzîndu-le cu nişte «greieri» de aur" [15].

Nu se ştie prea bine dacă este vorba de ace de aur în formă de greiere (nu s-au descoperit asemenea obiecte) sau de spirale de aur care, în timpul mersului, făceau un zgomot oarecum comparabil cu ţîrîitul greierilor. Dacă privim capul cavalerului „Rampin" la Luvru, nu putem decît să admirăm rafinamentul pieptănăturii sale buclate, cu şuviţe aşezate simetric după fiecare ureche. Pe vremea aceea, bărbaţii se pieptănau cu tot atîta grijă ca şi *córai* de pe Acropole.

După războaiele medice însă, la Atena, aproape numai copiii poartă părul foarte lung ; cînd se apropie de vîrsta efebiei, ei şi-l taie şi-l consacră zeilor. Dimpotrivă, la Sparta, copiii au părul tuns foarte scurt şi numai adulţii

au plete lungi pe care, la Atena, le imită doar eleganții din clasa cavalerilor.

Meschinul lui Teofrast se tunde foarte scurt din spirit de economie, ca să meargă mai rar la frizer [10]. Sclavii sînt tunși întotdeauna. Cei mai mulți dintre atenienii liberi din epoca clasică aveau părul destul de scurt, la fel ca magistrații de pe friza Panateneelor, de pildă.

Cît despre barbă, ea era tăiată în formă de colier în epoca arhaică, dar contemporanii lui Pericle o lăsau să crească pe obraji și o tăiau oval sau ascuțit.

În epoca arhaică, bărbații și femeile aveau pieptănături foarte asemănătoare, în epoca clasică în schimb, numai femeile au păstrat și chiar au amplificat, la Atena, pieptănăturile complicate pe care soții lor le părăsiseră. Ele nu purtau părul desfăcut și fluturînd pe umeri decît la anumite sărbători. Părul scurt era obligatoriu, în principiu, pentru sclave, dar se pare că hetairele și muzicantele făceau excepție : cîntăreața la oboi de pe „tronul Ludovisi" poartă un coc prins cu un *kecrýphalos,* un fel de fileu sau de eșarfă foarte atrăgătoare care prinde strîns părul de pe frunte pînă pe ceafă și-l aduce dinspre spate înspre față. Femeile libere nu-și tăiau părul decît temporar, în semn de doliu. Fetele aveau adesea doar niște legături care le țineau părul în sus, lăsîndu-le fruntea descoperită. Dacă fetele *(córai)* de pe acropolă au deseori părul împletit în cozi lungi care coboară foarte mult pe spate și pe piept, în schimb atenienele din vremea lui Pericle au de obicei părul încrețit și pieptănat în mase de bucle care sînt trase, prin diferite procedee, spre partea din sus și din spate a capului. Arheologii au descoperit diferiți piepteni, au găsit, de pildă, la Atena, în Agora, un pieptene dublu din lemn de măslin cu treizeci și unu de dinți subțiri pe o parte și douăzeci de dinți groși pe partea cealaltă, împodobit în centru

cu un motiv de ove și de vîrfuri de lance incizate. Alți piepteni sînt de os, de fildeș, de baga sau de bronz. Unii au o decorație care face din ei adevărate opere de artă.

Părul era vopsit mai ales pentru a-l face, pe cale artificială, blond, culoare care se bucura de cea mai mare prețuire. Se foloseau și cozile false și perucile.

Am amintit mai sus cum se epilau femeile și cum își rădeau părul de prisos. Ele foloseau și alifii precum și tot felul de parfumuri, pe care le cumpărau de la *myropólion*, și de farduri. Ischomachos spune, vorbind despre tînăra lui soție :

„Am văzut-o, într-o zi, plină de fard de ceruză ca să aibă tenul chiar mai deschis ca de obicei, plină de fard de limba boului ca să pară mai trandafirie decît este în realitate, cu pantofi cu tocuri foarte mari ca să arate mai înaltă decît este de fapt."

Aceste găteli îi aduc tinerei femei o lungă predică din partea bărbatului ei, în ciuda faptului că nu recursese la ele decît ca să-i fie pe plac, căci era o femeie cinstită [19]. Cît despre curtezane, nu numai că ele foloseau din plin albul de ceruză și roșul de limba boului, dar își mai și pictau ochii și sprîncenele cu dungi negre sau cafenii și știau să folosească sutienul *(stróphion)*. Cochetele din secolul lui Pericle dispuneau, se vede, de tot felul de posibilități și încă n-am vorbit de bijuterii, pe care le vom aminti mai departe.

În privința textilelor, grecii cunoșteau vag existența unor produse exotice cum ar fi mătasea [20] și bumbacul, pe care Herodot îl numește „lînă vegetală" [21], în traducere literală „lînă care provine dintr-un copac", dar nu aveau

la dispoziţie decît inul, perii unor animale, mai ales părul de capră din care se ţesea o stofă grosolană *(sáccos)*, şi lîna.

Despre torsul şi ţesutul lînii, atribuţii primordiale ale femeilor din Grecia, am vorbit în capitolul precedent. Inul era cultivat în Orient şi în Asia Mică, de unde l-au importat pentru prima dată grecii din Europa, în stare brută sau prelucrat. Apoi planta a fost aclimatizată în mai multe regiuni din Grecia, în Tracia, în Macedonia, în Ahaia şi în unele insule, cum ar fi Creta, Cipru şi Amorgos. Tulpinele de in erau uscate la soare, iar apoi se trecea la topirea lui în apă călduţă ; pe urmă inul, care era uscat din nou, era bătut cu un mai pe o piatră astfel încît să se desfacă coaja de fibrele interioare care erau, în sfîrşit, toarse şi ţesute.

Costumul antic, grecesc ca şi roman, nu este modelat şi ajustat după forma trupului, prin croială şi cusătură, ca al nostru ; el este un costum drapat. El constă doar dintr-un dreptunghi de stofă, aşa cum iese el de pe războiul de ţesut şi după ce a fost prelucrat în prealabil de vopsitor sau de apretor ; el se înfăşoară foarte liber pe corp şi nu este prins decît uneori cu o cingătoare, cu nişte agrafe sau cu cîteva împunsături de ac.

Seminuditatea pe care o producea accidental mobilitatea însăşi a acestei draperii se dezvăluia la tot pasul în viaţa exterioară, aşa cum vedem în picturile şi în sculpturile antice, iar acest lucru părea cu totul natural. Sclavi, lucrători, ţărani, marinari trebuie că ofereau fără încetare spectacolul umerilor şi al trunchiurilor descoperite, al braţelor şi al picioarelor arse de soare sau înroşite de frig şi căpătînd, din contactul obişnuit cu aerul înconjurător, un fel de patină [22].

Această seminuditate, suportabilă datorită climatului şi obişnuinţei, nu dă nici un prilej de uimire în ţara unde

atleţii se arătau în public complet goi. Quintilian va spune despre togă : *nec strangulet, nec fluat*, şi veşmîntul antic, într-adevăr, nu trebuia să fie nici strîns cît să oprească mişcările, nici larg cît să le stînjenească.

Bărbaţii nu poartă nici un fel de rufărie de corp ; în loc de cămaşă, ei au tunica, pusă direct pe piele. Tipul cel mai primitiv şi cel mai simplu de tunică (care foarte adesea ţine loc şi de manta), este aşa-numita *exomís*, îmbrăcămintea care lasă un umăr afară *(ex, ómos)*. Exomida este, prin excelenţă, costumul de lucru al sclavilor, al tuturor lucrătorilor liberi şi al majorităţii soldaţilor. Scurtă, strînsă în talie cu o cingătoare şi prinsă pe umăr cu o fibulă sau numai cu un nod, ea poate fi ori deschisă, ori cusută pe coapsa dreaptă. În ambele cazuri, ea lasă foarte descoperită întreaga jumătate dreaptă a trunchiului. Calitatea exomidelor fabricate la Megara era deosebit de vestită.

Tunica propriu-zisă, numită *chitón*, atunci cînd este scurtă nu se deosebeşte de exomidă decît prin faptul că, de obicei, este prinsă pe amîndoi umerii cu agrafe sau găici. Cînd regele Cleomene, pe punctul de a se avînta prin Alexandria cu sabia în mînă, într-o luptă fără speranţe, „rupe cusătura care-i prindea tunica pe umărul drept", el îşi transformă practic hitonul într-o exomidă [23]. Tunica, strînsă cu o cingătoare, formează, în jurul taliei o serie de cute bufante, numite *cólpos ;* ea este deseori prevăzută cu o a doua cingătoare, mai lată şi aşezată mai sus, numită *zostér*, un centiron de piele cu caracter militar, care creează un al doilea *cólpos*, aşa cum se vede la un cavaler care stă în picioare lîngă calul său, pe friza Panateneelor [24].

Ca să doarmă, grecii păstrau pe ei tunica, care slujea drept cămaşă de noapte ca şi de zi, dar îşi scoteau cingătoarea. „Dacă ţi se întîmplă ceva în sat, spune Hesiod, vecinii sar fără să-şi pună cingătoarea, în timp ce rudele

tale şi-o pun“ [25]. Copiii purtau tunici scurte fără cingătoare, cum e cea a tînărului Tezeu pe celebra cupă a lui Euphronios din muzeul Luvru [26].

Cu toate acestea, tunica lungă a vechilor ionieni, cea „care coboară pînă-n pămînt“ nu este părăsită cu totul în epoca clasică, dar ea pare să fie un veşmînt pompos şi de ceremonie, purtat numai de preoţi, de citarezi şi de unii concurenţi la jocurile publice. *Auriga* din Delfi este îmbrăcat „cu tunica lungă a vizitiilor, acea *xystís* albă tradiţională care era purtată la concursuri. Ea coboară pînă aproape de glesne, în cute lungi paralele care pleacă de la cingătoarea aşezată foarte sus, deasupra stomacului... Deasupra cingătorii, tunica „bluzează“ în chip sensibil, mai ales pe laturi. Ea desenează în faţă şi în spate un decolteu ascuţit şi se termină pe umeri şi pe braţe printr-o cusătură care creează un mare număr de creţuri. Din acţiunea combinată a acestei cusături şi a şiretului care trece pe sub subsuori se formează nişte mîneci care coboară pînă la jumătatea braţului“ [27].

Tunica, chiar şi cea scurtă, avea uneori mîneci lungi care erau, probabil, cusute, imitînd, fără îndoială, costumul persan [28].

Mantaua obişnuită a grecilor, *himátion*, era un dreptunghi de lînă dintr-o singură bucată, drapat în jurul corpului fără să fie prins în chip stabil nicăieri. Un himation foarte simplu, din stofă ordinară şi fără nici un fel de ornament, ca cel pe care-l purtau filosofii, se numea *tríbon* („haină de purtare“), în timp ce himationul de lînă mai fină şi împodobit cu benzi colorate pe care-l purtau oamenii eleganţi se numea *chlanís*. Cei care poartă manta au adesea şi un băţ lung, cu capătul ca de cîrjă ; cînd stau pe loc, ei se sprijină de acest băţ şi-şi fixează sub subsuoară cu ajutorul lui cuta pe care o face himationul,

adoptînd o atitudine familiară atît de des reprezentată pe basoreliefuri și pe vasele pictate [29].

Copiii spartiaților, spune Plutarh, „cu începere de la unsprezece ani nu mai purtau tunică și nu căpătau decît o singură manta pe an“ [30]. Mulți atenieni, fie pentru a imita moravurile laconiene [31], fie din pricina sărăciei, nu purtau nici ei decît mantaua pusă direct pe corp. Așa făcea Socrate și exemplul lui a fost urmat de mulți filosofi : „Umbli toată viața în picioarele goale și fără tunică“ îi spunea Antifon [32]. Dealtfel, mantaua era destul de amplă pentru a acoperi în întregime corpul ; lipsa tunicii se observa doar dacă o pală de vînt ridica mantaua. Pare însă neîndoielnic că, la Atena, să porți mantaua direct pe piele era o ciudățenie.

Ca să-și drapeze pe ei himationul, grecii își acopereau mai întîi spatele și umerii, lăsînd să cadă în față cele două capete care formează unghiurile de jos ale dreptunghiului de stofă, apoi brațul drept, întinzîndu-se, așeza cutele pe brațul stîng, care se îndoise pentru a le primi, sau pe umărul stîng, de unde vîrfurile lor cădeau pe spate. Așa arată operația pe care grecii o numeau a se drapa spre dreapta *(epì dexia)* ; gestul implicat era tocmai să apuci poalele mantalei cu mîna dreaptă, să le tragi spre dreapta într-o primă mișcare și să le arunci apoi spre stînga. În *Păsările* lui Aristofan, Poseidon îi spune zeului Triballos, care este o divinitate a barbarilor și se presupune, deci, că nu cunoaște obiceiurile grecilor :

„Hei, tu, ce faci aici ? Te drapezi în felul ăsta, spre stînga ? Te rog să schimbi imediat direcția și să-ți drapezi mantaua așa, spre dreapta ! Cum, nefericitule, ești construit la fel ca Laispodias ?“ [33]

Reiese de aici că strategul atenian Laispodias, care avea ulcere sau varice pe piciorul stîng, și-ar fi făcut să cadă

poalele mantalei spre dreapta, pentru a le ascunde, căci, dacă s-ar fi drapat ca toată lumea, piciorul său stîng ar fi rămas descoperit în timpul mersului (cel puţin dacă nu purta decît o tunică scurtă). În dialogul platonic *Theaitetos*, Socrate îşi bate joc de necioplitii „care nu ştiu să-şi ridice mantaua pe umărul stîng, aşa cum fac oamenii liberi" [34].

Vechii oratori, Solon, Pericle, Temistocle, Aristide, vorbeau de la tribună înfăşuraţi în mantaua care le ascundea ambele braţe ; numai mîna dreaptă ieşea dintre cute, ceea ce îi oprea de la orice gest, de la orice „acţiune" oratorică cît de cît mai amplă. Aceasta era atitudinea statuii lui Solon de la Salamina, din cîte spune Eschine, care dă de exemplu atitudinea rezervată a oamenilor publici de odinioară pentru a condamna mai bine agitaţia vehementă a lui Demostene, acel „tigru" *(therion)* [35]. Aceeaşi atitudine o are şi replica unei pretinse statui a lui Sofocle [36]. Poalele himationului puteau fi trase pînă la bărbie sau puteau fi chiar trecute pe deasupra capului, în chip de glugă. Însă, pe vremea lui Eschine şi a lui Demostene, oratorii vorbeau de la tribună cu poalele mantalei trecute pe sub subsuoara dreaptă şi traversînd pieptul în diagonală pînă la umărul stîng, modă care lăsa braţul drept complet liber, „afară din himation". În Adunarea femeilor, Praxagora le spune tovarăşelor sale : „Va trebui să votăm cu mîna ridicată, descoperindu-ne un singur braţ pînă la umăr" [37]. Într-adevăr, acest gen de vot *(cheirotonia)* nu se putea practica decît dîndu-se la o parte cutele de pe umărul şi braţul drept.

Uneori, pentru a lăsa mai multă libertate de mişcare corpului, dacă voiau să se dedea la vreo acţiune violentă, grecii împătureau în două himationul, pe lungimea lui, dar astfel dublat, el trebuia să fie ţinut pe umărul stîng cu

o agrafă, întocmai ca o exomidă sau ca o hlamidă (*chlamýs*). După înfrîngerea de la Chaeroneea fuseseră mobilizaţi chiar şi bătrînii ca să ajute la apărarea cetăţii contra lui Filip, care ameninţa Atena :

„Puteai vedea, spune oratorul Licurg, oameni cu trupul istovit de vîrstă, scutiţi prin lege de serviciul militar, mergînd pretutindeni prin oraş, aşa vlăguiţi cum erau şi «pe pragul morţii», *cu mantaua împăturită şi prinsă pe umăr cu o fibulă*" [38].

Ei îşi transformaseră astfel mantalele din timp de pace, adaptîndu-le la viaţa militară printr-o improvizaţie.

Hlamida, manta purtată prin excelenţă de soldaţi, efebi şi cavaleri, de origine tesaliană probabil, era făcută dintr-o stofă mai groasă şi mai ţeapănă decît însuşi tribonul şi era prinsă întotdeauna pe umăr cu o agrafă. Această manta destul de scurtă se umfla şi se ridica în vînt, în spatele alergătorului sau al cavalerului, iar artiştii au scos din această mişcare a stofei cele mai frumoase efecte, cum se poate vedea, de pildă, pe friza Panateneelor [39]. Hlamida, prea largă şi prea deschisă, nu putea învălui corpul ca un himation, nici nu-l scutea de portul tunicii pe cel care o îmbrăca. Mişcînd fibula în jurul gîtului şi al umerilor, acesta putea să-şi elibereze foarte uşor, dacă dorea, braţul stîng în loc de braţul drept. El îşi mai putea înfăşura hlamida în jurul braţului stîng pentru a se sluji de ea ca de un scut rudimentar : aşa a făcut Alcibiade, în clipa morţii, cînd a ieşit din casa sa în flăcări [40]. Hlamida vopsită, de regulă, în purpuriu va rămîne de-a lungul întregii antichităţi mantaua militară cea mai obişnuită : soldaţii guvernatorului Pilat, înainte de a-l încununa cu spini pe Isus, aveau să-l îmbrace cu una din mantalele lor, „o hlamidă stacojie" (*Matei* 27, 28).

În Grecia, sclavii nu poartă un costum distinctiv, ei trebuie că erau îmbrăcaţi cam ca metecii şi ca atenienii din clasa săracă.

Costumul feminin nu se deosebeşte în principiu de costumul masculin. O aranjare deosebită şi rafinamentele cochetăriei îi pot da cu totul altă înfăţişare, dar el rămîne întotdeauna, în esenţă, o bucată dreptunghiulară de lînă sau de in, aşa cum iese ea de pe războiul de ţesut, adaptată liber pe trup cu ajutorul unor fibule sau al unor împunsături de ac. Focion şi nevastă-sa, pe cît se spune, în sărăcia lor, n-aveau decît o singură manta şi-o foloseau pe rînd cînd plecau de acasă. Cu toate acestea, aranjarea, culoarea şi potrivirea stofei nu erau aceleaşi, în mod obişnuit, pentru cele două sexe : în Adunarea femeilor, Praxagora şi tovarăşele sale nu împrumută numai toiegele şi încălţările grosolane *(embádes)* ale bărbaţilor lor, ci le iau şi mantalele, iar Blepyros, care se vede astfel silit să se gătească cu mica manta de culoarea şofranului a nevesti-si *(crocotós)*, este ridicol [41].

Veşmîntul feminin cel mai rudimentar este cel al fetelor spartane, de care şi-au bătut joc atîta poeţii atenieni [42]. El e un *péplos* desfăcut şi scurt care slujeşte şi de tunică şi de manta. Este format dintr-un şal de lînă destul de strîmt, prins pur şi simplu cu o fibulă pe fiecare din cei doi umeri ; nu are nici cingătoare, nici cusături. Numai una dintre laturile corpului este acoperită cu adevărat de acest veşmînt sumar ; cealaltă se descoperă la cea mai mică mişcare. Tinerele lacedemoniene, ne spune Plutarh, purtau „acel soi de tunici ale căror pulpane, nefiind cusute în partea de jos, se desfăceau şi le descopereau coapsele cînd mergeau, de unde şi numele de *phainomerídes* („cele care-şi arată coapsele"), care le era dat" [43].

Acest peplos desfăcut, dacă e destul de lung, poate fi îndoit : „Cînd o femeie obținuse, țesînd, un dreptunghi de stofă de dimensiuni mai mari decît peplosul modest al fetelor spartiate, ea era silită în chip firesc să-l îndoaie, prinzînd cu fibule tot ceea ce depășea în înălțime propria sa statură. Șalul de lînă continua să rămînă desfăcut pe una din laturi, dar ajungea să se dubleze singur în partea sa superioară : se obținea astfel un veșmînt de deasupra, mai mult sau mai puțin lung, care făcea corp comun cu veșmîntul de dedesubt, fără să fie nevoie de nici o cusătură. La fel, dacă lățimea stofei o depășea pe cea a bustului, marginile rămase libere cădeau de-a lungul deschizăturii laterale, formînd cascade de cute care dădeau o amploare deosebită costumului“ [44].

Unei femei îmbrăcate în acest peplos îi venea ușor să-și strecoare mîna pe sub îndoitura stofei, cu un gest obișnuit pe care-l regăsim la foarte multe statuete și mai ales la cele care slujesc drept picior de oglindă.

Dacă îndoitura este destul de mare, partea ei posterioară poate fi trasă peste cap pentru a crea un fel de văl sau de glugă. Unele femei înfățișate pe stelele funerare sînt drapate astfel.

Cînd îndoitura rămîne în poziția ei obișnuită, ea poate fi împărțită în două, de-a lungul taliei, printr-o cingătoare ; așa arăta costumul Atenei *Parthénos* a lui Fidias dacă e să judecăm după replicile pe care le avem [45]. Cingătoarea nu numai că păstrează potrivirea cutelor și împiedică descoperirea piciorului drept în timpul mersului, dar ea mai și degajează trunchiul și contribuie la crearea unei siluete mai nobile și mai severe ; dacă stofa nu e întinsă pe piept, ea poate să provoace și această proeminență de cute bufante pe care grecii o numeau *cólpos*.

În sfîrşit, peplosul putea fi închis pe jumătate printr-o cusătură de la şold în jos, ori putea fi închis chiar cu totul, de sus pînă jos, păstrînd doar o deschizătură prin care treceau braţele. Ajustarea peplosului deschis era în chip necesar asimetrică ; cea a peplosului închis care ia, în mare, forma unui cilindru, este în schimb de o mare simetrie. Peplosul închis poate avea şi el îndoitură şi cingătoare. Aşa arată veşmîntul maiestuos purtat de *ergastinai* (lucrătoare) pe friza Panateneelor de pe Partenon, care se află în muzeul Luvru [46].

În legătură cu un război dintre Atena şi Egina, a cărui dată exactă nu o cunoaştem, dar care a fost sigur anterior anului 485 î.e.n., Herodot povesteşte că egineţii au repurtat o victorie atît de totală încît toţi atenienii au pierit cu excepţia unuia singur :

„Întorcîndu-se la Atena, el a anunţat dezastrul ; la această veste, femeile ai căror soţi plecaseră la Egina, revoltate că dintre toţi numai el singur scăpase, l-au înconjurat din toate părţile pe acest nefericit şi l-au străpuns cu agrafele care le prindeau veşmintele, întrebîndu-l fiecare de soţul ei. El a pierit astfel ; iar atenienii au socotit nelegiuirea femeilor ca un lucru mai groaznic chiar decît dezastrul. Neştiind cum să le pedepsească pe aceste femei, ei le-au schimbat costumul cu cel ionian ; căci înainte de această vreme, femeile ateniene purtau un costum dorian, foarte apropiat de cel al corintienelor ; în locul lui au fost silite să poarte tunica de in ca să nu mai aibă a se sluji de agrafe. La drept vorbind, acest costum nu e originar din Ionia, ci din Caria ; căci, în vechime, toate femeile din Grecia purtau acelaşi costum, cel pe care-l numim dorian“ [47].

Această ultimă afirmaţie e foarte contestabilă şi nu sîntem obligaţi să credem, în toate detaliile ei, nici poves-

tea lui Herodot; este foarte probabil că, în privința veşmîntului feminin la Atena, schimbarea modei a fost rezultatul unei lungi evoluții şi nu urmarea unui incident dramatic, cum e cel pe care-l povesteşte istoricul. Dar nu încape îndoială că trebuie să reţinem deosebirea pe care o face el între peplos, care e în mod obişnuit de lînă şi se prinde cu fibule, şi tunica de in, care e cusută, după cum trebuie să admitem şi că aceasta din urmă e mai recentă.

Grecii folosiseră dintotdeauna lîna oilor lor pentru a-şi face veşminte, în timp ce inul, aşa cum am spus-o mai sus, era importat la început, mai ales din Ionia, şi numai ulterior a fost aclimatizat în mai multe regiuni din Grecia propriu-zisă. Inul a fost deci multă vreme considerat ca o ţesătură de lux, iar întrebuinţarea lui nu s-a răspîndit decît treptat, la început doar printre femeile elegante din clasa înstărită. Sîntem îndreptăţiţi să credem însă şi că vechiul peplos de lînă, chiar dacă a fost părăsit de cochete, a rămas totuşi veşmîntul ţărăncilor şi al majorităţii femeilor din popor, ca să nu mai vorbim de sclave. Aşa cum arhitecţii Atenei alăturau, în Partenon, friza dorică şi friza ioniană, tot astfel atenienele purtau cînd peplosul numit „dorian", cînd tunica fină de in *(chitón)* cu creţuri mărunte, zisă „ioniană". Pe unul şi acelaşi basorelief de la Eleusis, datat spre mijlocul secolului 5, Demeter este înveşmîntată în peplosul sever, în timp ce fiica sa, Core, poartă tunica elegantă de in [48].

La fel ca peplosul, tunica de in este făcută tot dintr-o bucată dreptunghiulară de ţesătură, aşa cum iese ea de pe războiul de ţesut, numai că marginile laterale ale dreptunghiului sînt cusute una de cealaltă, iar cele două capete de sus, de-o parte şi de alta, sînt prinse pe umeri şi de-a lungul braţelor prin două cusături, şi uneori cu

ajutorul fibulelor, astfel încît formează nişte mîneci larg răscroite. Cingătoarea creează un colpos mai mult sau mai puţin adînc, în funcţie de lungimea stofei. Adesea, tunica de in era plisată prin procedeul rudimentar al apăsării cu mîna, căci se pare că cei vechi n-au ştiut să folosească fierul de călcat. În sfîrşit, această tunică lungă poate avea, ca şi peplosul, o cută dublă pe piept şi pe spate.

Peste tunică, veşmînt mai puţin călduros decît peplosul, femeile purtau iarna tot felul de mantale : de pildă, un simplu şal, prins în diagonală pe unul dintre umeri, sau o mică manta rotundă *(énkyclon)*, sau chiar un peplos care ţinea loc de manta, ori, în sfîrşit, un himation lung, drapat, asemănător cu cel pe care-l poartă bărbaţii, dar cu poalele căzînd de obicei mai elegant, în faţă şi nu în spate *(chlanís)*. Uneori, această manta, îndoită în lungime de mai multe ori, era ţinută pe spate şi sprijinită pe ambele braţe, căpătînd astfel, pe vasele pictate, aspectul unei eşarfe lungi [49].

În secolul 4, tinerele femei elegante pe care le înfăţişează figurinele de teracotă de Tanagra se învăluie friguroase în nişte mantale ample, drapate cu artă, care le acoperă aproape cu totul tunicile, şi li se întîmplă chiar să-şi tragă peste cap, în chip de glugă, un colţ din această manta [50].

În timp ce atenienele din clasa săracă continuau să-şi ţească singure veşmintele, meşterii din unele oraşe îşi creaseră, fireşte, o mare faimă în cîte o specialitate vestimentară anume. Insula Amorgos exporta tunici minunate de in, care se vindeau foarte scump, în timp ce cu inul din Sicilia se puteau face altele mai ieftine [51]. Rochiile lungi din in de Corint erau şi ele foarte apreciate. Chios, Milet şi Cipru vindeau pînă departe veşmintele brodate pe care le fabricau. La Pellene se confecţionau mantale

foarte prețuite, iar inul de calitate foarte fină țesut la Patras era căutat de femeile elegante.

Euripide descrie o femeie a vremii sale probînd un costum nou atunci cînd, în *Medeea*, un mesager povestește cum fiica regelui Corintului, Glauke, care tocmai se căsătorise cu Iason, primește coroana și tunica otrăvite, daruri ucigătoare pe care vrăjitoarea geloasă i le trimisese prin proprii ei fii :

„La vederea gătelii nu a mai putut răbda și i-a făcut întru totul pe plac soțului ei. De-abia s-au depărtat de casă fiii tăi împreună cu tatăl lor, că a și luat peplosul colorat spre a se înveșmînta cu el. Punîndu-și coroana de aur pe inelele părului, își aranjază pieptănătura și se privește într-o oglindă sclipitoare surîzînd chipului neînsuflețit de acolo. Apoi, sculîndu-se din jilț, ea străbătu încăperile așezîndu-și cu grijă piciorul strălucitor de alb, pierdută de fericire din cauza acestor daruri ; și iarăși și iarăși, înălțîndu-se din călcîie, își arunca ochii spre ele“ [52].

Acest ultim detaliu, cel mai pitoresc desigur, e ușor de înțeles : Glauke întoarce capul și-și privește călcîiele, ridicîndu-se în vîrful picioarelor ca să vadă cum îi cade rochia și cum arată la spate.

*

Coroana de aur a prințesei Glauke este una dintre acele podoabe scumpe pe care femeile din Grecia le puneau cu plăcere în păr cînd se găteau pentru o sărbătoare sau pentru o primire. În privința asta am văzut că atenienii din vremea războaielor medice, cu acel *cróbylos* împodobit cu „greieri“ de aur, nu erau mai puțin cocheți decît nevestele lor, dar moda masculină a devenit curînd mai austeră, cu excepția anumitor împrejurări speciale, cum ar fi ceremoniile religioase sau mesele de gală. Tinerii eleganți din

clasa avută, „cavalerii“ cu plete lungi ai lui Aristofan, nu dispreţuiau poate asemenea podoabe şi purtau chiar, uneori, inele de metal la glezne. Un „dandy“ ca poetul Agathon, care se fandosea îmbrăcîndu-se, zice-se, în femeie, purta desigur şi bijuterii, dar asta era o excepţie care îl făcea să se remarce. În epoca clasică, în împrejurările obişnuite ale vieţii, bijuteriile sînt practic lăsate numai femeilor, cu excepţia inelelor cu piatră pe care le foloseau bărbaţii pentru a-şi pune pecetea, cu argilă sau ceară, pe orice scrisoare sau document care voiau să rămînă secret.

Femeile purtau destul de curent coliere, brăţări, cercei şi inele la picior. Colierele grele cu pandantiv din epoca miceniană sau din cea arhaică — cum era colierul Harmoniei, pentru care şi-a uitat Eriphyle îndatoririle — ajung rare pe vremea lui Pericle şi sînt înlocuite cu lănţuguri mai uşoare, de care atîrnă uneori amulete. Brăţările se poartă la încheietura mîinii, dar şi între cot şi umăr, atunci cînd partea de sus a braţului rămîne goală, neacoperită de peplos ; ele sînt nişte spirale ori nişte inele simple de aur sau de argint, care pot avea drept închizătoare o figurină ; foarte adesea, această bijuterie are forma unui şarpe încolăcit.

Obiceiul de a găuri lobul inferior al urechii pentru a atîrna de el bijuterii e vechi de cînd lumea. Grecoaicele din vremea lui Pericle nu mai purtau în urechi ornamentele grele şi complicate create de bijutierii micenieni, ci aveau, cel mai adesea, nişte discuri mici din metal preţios, împodobite cu o rozetă de pildă ; uneori atîrnau de ele, în chip de amulete, nişte figurine mici reprezentînd animale. În sfîrşit, moda cu inelele trecute în jurul gleznei sau al pulpei era foarte răspîndită şi pare să fi avut o valoare religioasă, sau mai curînd magică (apotropaică).

Fireşte, femeile îşi ţineau bijuteriile închise într-un mic sipet pe care li-l aducea o sclavă atunci cînd voiau să se gătească: această scenă este reprezentată adesea pe vasele pictate ca şi pe reliefurile funerare, pe admirabila stelă a lui Hegesò, de pildă [53].

Printre accesoriile toaletei feminine se cuvine să amintim şi evantaiul şi umbreluţa, obiecte foarte folositoare într-o ţară atît de caldă şi de însorită ca Grecia.

Evantaiul grecesc *(rhipís)* nu are nimic comun cu evantaiul modern, cu cute care se string şi se pot desface în semicerc. El nu este decît o foaie cu mîner şi are de obicei forma unei inimi ori a unei frunze de rodu-pămîntului sau de palmier, codiţa slujind de mîner: aşa arată acele evantaie ţepene, făcute, pare-se, din bucăţi subţiri de lemn, pe care le folosesc tinerele femei elegante înfăţişate de figurinele de Tanagra[54]. Uneori se întîmplă ca evantaiul să fie circular şi să ia forma unei palmete. Aceste evantaie au diferite culori: verde, albastru, alb, uneori auriu.

Dimpotrivă, umbreluţa *(skiádion)*, aşa cum o vedem reprezentată pe cîteva basoreliefuri şi pe vasele pictate din secolul 5, seamănă mult, prin structura ei, cu umbrelele de astăzi: acest obiect este confecţionat dintr-o bucată rotundă de stofă întinsă pe mai multe spiţe prinse de un inel care alunecă liber de-a lungul unui băţ care-i slujeşte de mîner. Printr-un rafinament de eleganţă se aşezau uneori franjuri la capătul spiţelor, pe toată circumferinţa umbrelei. Umbrela de soare (care putea fi folosită şi ca umbrelă de ploaie) nu este reprezentată închisă decît rareori. Aproape întotdeauna ea este ţinută de un sclav care merge în urma femeii pe care o protejează. Aceste umbrele par să fi avut un rol religios analog cu cel al baldachinelor purtate la unele procesiuni, de pildă la Panatenee sau la Skiroforii, cînd se purta o

umbrelă albă înaintea preotului lui Poseidon și a preotesei Atena, dar ele erau și un obiect profan, cu ajutorul căruia își apărau albeața tenului femeile elegante.

Socrate și, fără îndoială, mulți sclavi și mulți oameni de rînd mergeau în picioarele goale pe străzile Atenei și pe drumurile din împrejurimi. Personajele reprezentate pe vasele pictate poartă destul de rar încălțăminte și este neîndoielnic că, în casă, bărbații ca și femeile ședeau de obicei desculți la Atena. Afară însă, sandalele și pantofii erau folosiți în mod curent. Cu toate acestea, meschinul lui Teofrast, din spirit de economie, nu se încălța decît la amiază !

Pentru încălțăminte, ca și pentru pălării, despre care vom vorbi în curînd, este greu să stabilim o corespondență între multele nume pe care le cunoaștem din texte și reprezentările figurate pe care ni le oferă monumentele ; multe dintre identificările propuse rămîn nesigure. Încălțămintea era făcută adesea pe măsură ; în acest caz, cizmarul tăia talpa după piciorul clientului său[55]. Sandalele constau doar din niște tălpi, care puteau fi de plută, de lemn sau de piele, prinse cu niște curele legate în jurul gleznei și al degetelor ; piciorul rămînea descoperit. *Embás*, gheata de tip obișnuit pe care o purtau oamenii în timpul călătoriilor, este o încălțăminte înaltă, cu șireturi în față și terminată în partea de sus cu un fel de rever ; ea seamănă cu cizmele cu carîmbul scurt. *Endromís* este un obiect destul de asemănător, dar nu are revere. Coturnul, care vine din Lidia și pe care l-a transformat Eschil, se zice, pentru a-l adapta la teatru, este un pantof cu talpa groasă mai puțin ajustat pe picior decît celelalte tipuri de încălțăminte ; de aici vine și porecla Coturnul dată omului de stat Teramene de către dușmanii

săi, care îl acuzau că trece prea uşor de la un partid la altul [56].

Pantofii de damă aveau forme mult mai variate şi mai elegante. Numele unora dintre ele, cum ar fi *persicái* sau *laconicái*, le dezvăluie în mod limpede originea, dar este mai greu să le descriem. Ştim că pentru a părea mai înalte, femeile foloseau un fel de talonete pe care le puneau între picior şi pantof, căci cizmarii din antichitate par să nu fi cunoscut tocurile prinse sub pantof. Un poet comic spune : „Dacă o femeie e prea scundă, ea îşi pune plută în pantofi". Pielea din care se face încălţămintea feminină era vopsită în diferite culori : negru, roşu, alb sau galben. Ca şi în cazul veşmintelor, meşterii din mai multe oraşe fabricau modele renumite, de pildă cei din Argos, din Sikyon şi din Rodos.

Un mim de Herondas ne face să intrăm în prăvălia unui cizmar care este, în acelaşi timp, şi negustor de pantofi, ca mulţi dintre confraţii săi. La drept vorbind, acest mim datează din secolul 3, dar este foarte probabil că încă din secolul 4 femeile elegante din Atena găseau la furnizorul lor un sortiment bogat de pantofi şi că scena pe care o descrie Herondas s-ar fi putut petrece aproape aidoma cu cincizeci sau cu o sută de ani mai devreme. Două cliente intră în prăvălie, iar cizmarul Kerdon începe imediat să se agite în jurul lor ; le ajută să se aşeze, îşi ocărăşte servitorii şi le arată feluritele modele din colecţia sa, lăudîndu-i foarte tare calităţile. Aflăm, în trecere, că în atelierul lui lucrează treisprezece sclavi, iar Kerdon spune :

„Priviţi aceste modele de tot felul : de Sikyon, de Ambracia, galben canar, uni, verde papagal, espadrile, fără călcîi, papuci, pantofi din Ionia, înalţi, de casă, decoltaţi,

roşii ca racul, sandale, încălţăminte din Argos, stacojie, stil „tînăr", pentru mers ; spuneţi fiecare ce vă doreşte inima...

O clientă : Perechea asta pe care tocmai ai luat-o cu cît mi-o vinzi ? Dar nu ne pune pe fugă cu un tunet prea puternic („Nu te arunca la preţ" am spune noi).

Kerdon : Evaluează-o chiar tu, dacă vrei şi fixează-i preţul cum crezi. Dar spune un preţ care să nu le ia pîinea celor care mînuiesc uneltele...

Clienta : Ce tot bombăni ? Nu poţi spune de-a dreptul preţul, oricare ar fi el ?

Kerdon : Doamnă, perechea asta face o mină (adică o sută de drahme, o sumă destul de mare) ; poţi s-o întorci şi pe-o parte şi pe alta : Atena însăşi dacă ar vrea s-o cumpere, nu i-aş putea-o lăsa mai ieftin nici cu un gologan.

Clienta : Înţeleg acum, Kerdon, de ce e aşa plină prăvălia ta de marfă frumoasă şi scumpă : vezi să-i porţi bine de grijă."

Şi tocmeala continuă, pe acelaşi ton glumeţ [57].

Rămîne, în sfîrşit, capitolul pălării. De obicei, bărbaţii merg cu capul gol pe stradă şi nu şi-l acoperă decît la ţară ; în oraş, numai străinii în trecere poartă pălărie. La război se pune pe cap o cască de metal. Pugiliştii — noi am spune boxerii — au pentru cap apărători de piele.

*Pilosul* este o pălărie aspectuoasă, înaltă, mai mult sau mai puţin conică şi ascuţită ca formă, care putea avea un cozoroc pentru a feri faţa de razele soarelui şi putea comporta diferite ornamente. În mod obişnuit, el era făcut din fetru, dar dintr-un fetru de bună calitate şi destul de ţeapăn ca să nu se turtească prea uşor. Uneori era făcut şi din piele sau chiar din metal. Herodot numeşte *pilos*

tiara înaltă a perşilor[58]. Acest acoperămînt de cap putea sluji şi drept cască militară[59].

Cuvîntul *pilídion*, diminutivul lui *pílos*, desemnează de fapt un tip de pălărie destul de diferit (tot astfel, pentru noi, o *caschetă* nu este propriu-zis o *cască mică*). Format doar dintr-o calotă de fetru sau de lînă, un pilídion este, în primul rînd, un fel de scufie de noapte pe care medicii o recomandau uneori bolnavilor, s-o poarte ca să le ţină cald la cap[60]. Aceeaşi tichie, fără cozoroc şi fără nici un ornament, era purtată la ţară de sclavi şi de oamenii de rînd : ţărani, păstori, meseriaşi, marinari, barcagii. Cu ea îşi acoperea capul zeul Hefaistos, deoarece el este patronul lucrătorilor. Unui atenian cu oarecare poziţie socială i-ar fi fost ruşine să se plimbe pe străzile Atenei cu o pălărie atît de ordinară, atît de neîngrijită : Solon a făcut totuşi acest lucru, într-o împrejurare cu totul deosebită, dar el nu urmărea decît să lase să se creadă că e scrîntit la cap[61].

Pălăria numită *kyné* este o tichie de piele (din piele de cîine în sens etimologic) foarte apropiată de pilídion, ca formă şi întrebuinţare.

Pilosul, chiar şi cînd avea cozoroc, apăra destul de prost faţa de dogoarea soarelui. De aceea călătorii — ca şi Hermes, mesagerul zeilor — poartă de preferinţă un *pétasos*, o pălărie mare de fetru sau de pai cu borurile foarte late şi cu calota joasă, prevăzută cu un şiret care-ţi lasă posibilitatea s-o împingi înapoi şi s-o porţi pe spate. O astfel de pălărie trebuia să fie legată pe cap fiindcă era luată de vînt cu uşurinţă, dar era o pavăză eficace împotriva soarelui şi a ploii.

Femeile îşi acoperă capul, aşa cum am mai spus-o, cu un colţ de tunică sau de manta, ridicat în chip de glugă. Am

mai vorbit şi de *kecrýphalos,* care este un fel de eşarfă, de „batic“ prins în jurul părului mai degrabă decît o adevărată pălărie. Femeile mai dispun însă şi de o pălărie rotundă, cu borurile late şi cu o ridicătură ascuţită în centru, numită *tholía,* care este, de fapt, un fel de pétasos. Statuetele de Tanagra ne arată cu cîtă distincţie ştiau să poarte tholía femeile elegante.

## CAPITOLUL VII

# Mese, jocuri și distracții

Ziua de lucru ca și întrunirile de tot felul, prilejuite de lucrările Adunării și ale tribunalelor sau de sărbătorile religioase, începeau de regulă la răsăritul soarelui. Înainte de a pleca de acasă, de cum se iveau zorile, atenianul își lua micul dejun *(acratismós)* care era format din cîteva bucăți de pîine de orz sau de grîu muiate în puțin vin curat *(ácratos)*. El putea face mai copioasă această primă masă din zi, adăugîndu-i măsline sau smochine.

Subdiviziunile zilei — orele — nu puteau fi socotite cu precizie în Grecia antică. În vechime, diferitele momente ale zilei erau desemnate în chip vag și se vorbea de zorii zilei, de ora cînd activitatea din piață este în toi (către jumătatea dimineții), de amiază, de după amiază și de seară. Cu toate acestea, încă din secolul 5, grecii aveau la dispoziție două aparate de măsurat timpul : cadranul solar sau *gnómon*, preluat din Orient, și clepsidra sau ceasornicul cu apă, care indica durata prin scurgerea regulată a unei anumite cantități de lichid. Orologiul hidraulic, bazat pe același principiu ca și clepsidra, nu exista în epoca clasică. Practic, la Atena, acul vertical așezat de astronomul Meton pe planul orizontal al gnomonului de pe Pnyx sau acele celorlalte cadrane solare, dintre care unele erau portabile, indicau, cu ajutorul lungimii variabile a umbrei proiectate, momentul stabilit pentru o

întîlnire sau pentru o invitație. Lungimea acestei umbre era măsurată în picioare. În *Adunarea femeilor*, Praxinoa îi spune soțului ei : „Tu n-o să ai altă grijă, cînd umbra va fi de zece picioare, decît să mergi, foarte dichisit, la masă“ [1]. Un fragment din poetul comic Eubulos ne vorbește despre un mîncău care „fiind invitat la masă de cineva, cum prietenul său îl rugase să vină cînd umbra de pe cadran va măsura douăzeci de picioare, s-a dus s-o măsoare în zori, la răsăritul soarelui și a apărut cînd umbra avea chiar douăzeci și două de picioare ; el a explicat atunci că a întîrziat puțin fiindcă a avut treabă și așa s-a dus în vizită în zorii zilei“ [2]. Cum toate invitațiile la masă se făceau pentru seara, asta e ca și cum o persoană invitată pentru ora opt ar fi venit la opt dimineața. Chiar după răspîndirea gnomonului, grecii nu par să fi deprins obiceiul de a numerota în mod normal orele cu începere de la răsăritul soarelui, așa cum aveau să facă romanii. Subdiviziunile zilei au rămas întotdeauna la ei foarte vagi și aproximative, lucru care avea să le influențeze chiar ritmul vieții.

Către mijlocul zilei sau în cursul după-amiezii, grecii iau o masă destul de sumară și de rapidă *(áriston)*. Unii dintre ei iau și spre seară o gustare *(hespérisma)*, însă masa cu mult cea mai abundentă are loc, de obicei, tocmai la sfîrșitul zilei sau chiar după căderea nopții : e masa de seară *(déipnon)*.

Ce mîncau oare grecii într-o zi ca oricare alta, la ei acasă ? Cei mai mulți dintre ei, și mai ales atenienii, erau renumiți pentru o sobrietate pe care o explică în mare parte clima și slaba fertilitate a pămîntului. Cu toate acestea, locuitorii îmbelșugatei Beoții treceau drept mîncăi și ceilalți își băteau joc de lăcomia, ca și de prostia și de grosolănia lor. Însă pasiunea exclusivă pe care se pretin-

dea că o au pentru mîncarea bună şi pentru beţii nu era poate decît rezultatul prejudecăţilor unor vecini răuvoitori [3]. Regimul alimentar al spartiaţilor, dimpotrivă, trecea drept mai frugal chiar decît cel al atenienilor, dar poate că această părere se datora unui „miraj“ invers.

Homer îi numea pe oameni „cei care mănîncă făină“. Cerealele, în esenţă grîul şi orzul, pe care am spus că atenienii erau siliţi să-l importe în mari cantităţi, formau baza alimentaţiei lor. Cînd Platon, în Republica sa, vrea să schiţeze tabloul unei vieţi sănătoase şi primitive, el scrie :

„Ca hrană, oamenii vor face, desigur, fie din orz, fie din grîu, făina pe care o vor prăji sau o vor frămînta ; vor face din ea plăcinte frumoase şi pîini care vor fi servite pe paie sau pe frunze foarte curate“ [4].

Din făina de orz frămîntată se obţine o plăcintă *máza* hrana de bază a vieţii de toate zilele. După o recomandare a lui Solon, pîinea făcută cu adevărat din grîu *(ártos)*, rotundă ca formă, nu trebuia să fie mîncată decît în zilele de sărbătoare. Nu încape însă nici o îndoială că în Atena secolului lui Pericle se găsea în fiecare zi atît pîine de grîu cît şi *máza* la brutar (în vreme ce altădată fiecare familie îşi cocea singură pîinea), dar *máza* era mai ieftină şi oamenii săraci erau siliţi de obicei să se mulţumească cu ea.

Orice aliment solid care se serveşte la masă pe lîngă pîine se numeşte *ópson* : legume, ceapă, măsline, carne, peşte, fructe şi dulciuri. Legumele erau rare şi relativ scumpe la oraş, cu excepţia bobului şi a lintei care se consuma mai ales sub formă de piureu *(étnos)* : asta este hrana grea şi consistentă pe care Heracles, mîncău ca nimeni altul, o înghiţea cu lăcomie, din cît spune Aristofan [5]. Se consuma şi foarte mult usturoi şi tot atîta brînză şi ceapă, mai ales în armată, unde mofturoşii găseau că această hrană este monotonă şi vulgară [6]. Măslinele

existau din belşug în Atica, cel puţin înainte de războiul peloponeziac, şi chiar dacă slujeau în special la fabricarea uleiului, multe dintre ele erau mîncate crude.

Carnea era scumpă, cu excepţia cărnii de porc (un purcel de lapte costa trei drahme [7]), iar oamenii săraci de la oraş n-o mîncau decît din cînd în cînd, cu prilejul sacrificiilor, căci mai toate sărbătorile religioase aveau şi scene de abator şi de măcelărie şi se terminau cu un chiolhan. La ţară însă, proprietarii înstăriţi puteau mînca adesea carne de pasăre, de porc, de ied, de oaie, fără să mai vorbim de vînatul pe care şi-l puteau procura oricînd.

Cei mai mulţi dintre atenienii de la oraş trebuie că se hrăneau mult mai adesea cu peşte decît cu carne. Este oricum semnificativ că *ópson*, cuvîntul care desemnează, aşa cum spuneam, tot ce se mănîncă alături de pîine, s-a specializat cu timpul şi a ajuns să se folosească mai ales în legătură cu peştele, astfel încît de aici derivă cuvîntul care în greaca modernă înseamnă „peşte". Alături de pîine, peştele era, probabil, principala hrană a populaţiei urbane. Orice creştere a preţurilor la sardelele de Faleron îi neliniştea pe oamenii sărmani care se temeau să nu fie aduşi în situaţia de a se lipsi de una din mîncărurile lor obişnuite, ba chiar de cea mai apreciată dintre ele. Piaţa de peşte era una dintre cele mai aglomerate şi mai pitoreşti din Agora. Unele specii, deosebit de gustoase şi cu mare trecere, costau prea scump ca să apară pe masa săracului, cum ar fi de pildă faimoşii ţipari din lacul Copaïs, căci atenienilor le plăcea şi peştele de apă dulce, şi peştele de mare, de exemplu tonul. Le plăceau şi fructele de mare, scoici şi moluşte, ca şi sepiile şi calmarii care se găsesc din belşug pe coastele insulei Eubeea şi care sînt, pentru pescarii din Eretria, un venit atît de important încît acest oraş îşi luase, ca semn distinctiv pentru monedele sale,

un calmar[8]. Negustorii de alimente conservate vindeau peşte şi carne păstrate în saramură sau afumate.

Masa se putea termina cu un desert *(trágema)* : fructe proaspete sau uscate, mai ales smochine, nuci şi struguri, sau prăjituri cu miere.

Mîncarea o făceau în mod obişnuit femeile din casă, mai ales sclavele. Totuşi, încă din secolul 4, vedem că apar bucătari şi cofetari profesionişti, dintre care unii redactează chiar „Arte culinare". Platon îi aminteşte pe „Thearion cofetarul, Mithaicos autorul unui tratat despre bucătăria siciliană şi Sarambos negustorul de vinuri, trei cunoscători extrem de pricepuţi la prăjituri, la bucătărie şi la vinuri" [9].

Cele mai multe feluri se mîncau cu mîna, căci nu se cunoştea furculiţa. Plăcintele plate de *máza* sau de grîu puteau foarte bine să ţină loc de farfurie, dar se foloseau şi talere şi străchini de lemn, de pămînt ars sau de metal şi, pentru a mînca pireul sau terciul, se întrebuinţau nişte linguri destul de asemănătoare cu ale noastre, care aveau uneori mînerul bogat împodobit. Pentru carne era nevoie să se folosească cuţitul.

Mîncarea cea mai preţuită de spartiaţi la mesele lor colective *(syssitiai)* este faimoasa zeamă neagră, un fel de tocană foarte picantă în care intrau ca ingrediente carnea de porc, sîngele, oţetul şi sarea. Plutarh ne povesteşte că, pentru a gusta această celebră mîncare, „un rege din Pont a cumpărat un bucătar laconian şi l-a pus să-i gătească zeama neagră ; a găsit-o proastă la gust, ceea ce l-a făcut pe bucătar să-i spună : «Rege, această mîncare trebuie să fie consumată doar după o baie în Eurotas»" [10]. Această anecdotă ne confirmă incidental existenţa obiceiului de a face baie înainte de masa de seară, chiar şi la Sparta, unde hidroterapia nu prea era la preţ, aşa cum am mai spus-o.

Un aliment intermediar între lichide și hrana solidă este așa numitul *kykeón*, băutura rituală a misterelor de la Eleusis, pe care o consumau cu dragă inimă și țăranii greci la ei acasă. Era un amestec de fiertură de orz și de apă, în care se puteau pune, pentru miros, diferite plante, cum ar fi busuiocul cerbilor, menta sau cimbrișorul — mîncare frugală, dar despre care se credea că are proprietăți medicinale :

În Pacea lui Aristofan, Trigeu, care se teme să nu facă vreo indigestie mîncînd prea multe fructe, primește de la Hermes sfatul să bea un kykeón cu busuiocul cerbilor. S-ar părea că aceasta este o formulă țărănească. În aceeași piesă, corul mai laudă kykeón-ul și ca pe o specialitate a vieții la țară. Printre binefacerile păcii pe care țăranul le-a regăsit întorcîndu-se acasă, figurează și kykeón-ul cu cimbrișor, cu care se delectează el în toiul verii. Un pasaj din Caracterele lui Teofrast ne arată foarte bine caracterul popular al kykeón-ului și ostilitatea lumii bune față de această băutură rustică. „Bădăranul“ lui a băut un *kykeón* înainte de a veni la Adunare și, în fața vecinilor pe care-i deranjează felul cum îi miroase gura, susține că nici un parfum nu miroase așa plăcut ca cimbrișorul“ [11]. Pentru băut se foloseau pahare, cum este *cóthon*-ul laconian, făcut desigur din lemn sau din metal și practic mai ales la armată, după cum ne spune Plutarh :

„Smalțul lui nu lăsa să se vadă murdăria apei pe care soldații erau nevoiți s-o bea și care le-ar fi făcut silă dacă ar fi văzut-o ; în plus, noroiul care mînjea apa era oprit înăuntru de marginile paharului și apa ajungea astfel mai curată în gură“ [12].

La Atena însă, în casele oamenilor, se foloseau mai mult cupele de pămînt ars.

Băutura cea mai răspîndită era, fără îndoială, apa, căreia cunoscătorii știau să-i prețuiască gustul și prospețimea. Se bea și lapte, mai ales de capră, și un fel de hidromel, un amestec de miere și apă. Însă vița-de-vie procura băutura regească, „darul lui Dionysos". La țară, după culesul viilor se bea must dulce. Prepararea vinului se făcea prin procedee destul de diferite de cele actuale: vinul nu era lăsat să fermenteze în tocitoare nici un timp îndelungat, nici în chip sistematic, astfel încît conservarea prețiosului lichid nu era ușoară. Pentru a o obține se amesteca vinul cu apă sărată sau cu alte ingrediente, al căror adaos ne duce cu gîndul la tratamentul aplicat astăzi în Grecia vinului *retsináto*, cu toate că anticii, din cîte știm, nu au pus niciodată rășină în vin. Se mai puneau și mirodenii, ca de pildă, cimbrișor, mentă și scorțișoară, și uneori chiar miere. Se făcea și vin fiert. Fiecare din ținuturile care produceau un vin celebru avea propriile lui metode de preparare.

Vinul care urma să fie consumat pe loc era pus în burdufuri din piele de capră sau de porc, iar cel care trebuia să fie exportat era turnat întîi în vase mari de pămînt ars care jucau rolul butoaielor noastre, apoi în amfore, tot de argilă, care aveau pereții interiori unși cu smoală. Toartele acestor amfore purtau o ștampilă pe care apărea numele negustorului și al unor magistrați locali; această pecete garanta oarecum marca produsului. Vinurile de Thasos, de Chios, de Lesbos, de Rodos și altele, din alte locuri, erau deosebit de faimoase. Exportul și importul vinurilor era controlat, la Thasos de pildă, prin legi care sancționau fraudele și asigurau, pare-se, un adevărat protecționism [13].

Destul de rar se bea vinul curat (*ácratos*). Înainte de orice masă se făcea un amestec de vin și apă, mai mult sau mai puțin tare, într-un vas numit *cratér*. În Iliada, cînd

îi primeşte la el pe solii lui Agamemnon, Ahile îi spune lui Patrocle : „Adu-ne-ncoace o cană de vin (un cratér), o Patrocle, şi lasă / Vinul mai tare să fie şi dă un pocal fiecărui..." [14] La fel şi în epoca clasică, vinul era mai mult sau mai puţin lungit cu apă după împrejurări. Slujitorii îl scoteau din cratér cu nişte polonice lungi, întoarse la capăt, făcute din metal sau din argilă, ori cu ajutorul unor *oinochóai*, şi umpleau apoi cupele mesenilor. Vinul era folosit şi în ceremoniile religioase, cînd se aduceau libaţii în cinstea zeilor, dar cultul anumitor divinităţi nu admitea vinul şi lor li se aduceau libaţii de lapte.



Spartiaţii îşi luau cu regularitate masa în comun *(syssitíai)*, însă toţi grecii au îndrăgit mult veselia banchetelor prilejuite de sărbătorile de familie, de sărbătorile cetăţii sau de orice eveniment vrednic de a fi sărbătorit : felurite succese, mai ales la întrecerile atletice sau poetice, sosirea sau plecarea unui prieten. Banchetele *(sympósia)* au dat chiar naştere unui gen literar, aşa cum o dovedesc încă, printre altele, B a n c h e t u l lui Platon şi al lui Xenofon şi, mult mai tîrziu, D i s c u ţ i i l e  l a  m a s ă *(Symposiacá)* ale lui Plutarh şi D e i p n o s o p h i s t á i de Athenaios.

Cuvîntul *sympósion*, pe care-l traducem prin „banchet", înseamnă de fapt „întrunire de băutori". Pentru a înţelege mai bine acest lucru trebuie să ştim că orice masă cu invitaţi şi orice banchet al unei confrerii religioase sau al unei asociaţii oarecare *(thíasos)* comporta două faze distincte şi succesive : în primul rînd, domolirea foamei, în cursul mesei propriu-zise ; în al doilea rînd (dar această parte, care apărea a doua în timp, nu era nicicum secundară, de vreme ce de la ea vine numele de sympósion

și durata ei era de obicei mult mai mare), consumul băuturii, vin mai ales, însoțit de tot felul de distracții la care participau toți și care au variat, firește, odată cu locurile și cu epocile : conversații, jocuri de societate, audiții muzicale, spectacole de dans etc. Însă n-ar trebui să se creadă că din prima parte lipsea cu totul băutura, iar din a doua, alimentele solide : știm, dimpotrivă, că mesenii puteau cere de băut în timp ce mîncau, dacă doreau, iar ulterior, în decursul sympósion-ului propriu-zis, ei continuau adesea să ronțăie „dulciuri" *(tragémata)* ca să-și stîrnească setea : fructe uscate sau proaspete, prăjituri, bobi sau mazăre prăjită etc. [15]

La Atena, ca și la syssitiile spartiate, nu este vorba niciodată decît de ospețe între bărbați și aici se vede limpede acel caracter al societății grecești pe care l-am indicat încă din capitolul al IV-lea, în legătură cu educația : femeile libere sînt excluse cu strășnicie din aceste întruniri ale vieții sociale, precum și din toate cele ale vieții politice. Ele au în schimb, e adevărat, cu prilejul anumitor sărbători religioase, niște banchete rezervate sexului lor, de pildă, la Atena, de Tesmoforii. În Banchetul lui Platon, Diotima, străina din Mantineea, nu figurează printre invitați : Socrate se mulțumește să relateze vorbele pe care pretinde că le-a auzit de la ea și care, în ciuda acestei ficțiuni literare, nu sînt, desigur, decît o expunere a propriilor sale idei, sau, mai degrabă, a ideilor celui care a scris dialogul, Platon [16]. De fapt, în secolul lui Pericle, femeile nu apar în mod normal la banchete decît pentru a-i servi pe bărbați și pentru a-i distra, îndeosebi în partea a doua a întrunirilor, în calitate de muzicante, dansatoare sau curtezane.

Mai mulți prieteni sau membrii unui singur grup *(hetairía)* hotărau uneori să se întrunească pe rînd la cîte unul

din ei, aducîndu-şi fiecare partea lui de merinde şi de băutură : o asemenea masă era un *éranos*. De cele mai multe ori însă, oaspeţii erau invitaţi la banchet de o gazdă destul de bogată pentru a suporta fără ajutor din afară toate cheltuielile cerute de întrunire. Se pare că de obicei aceste invitaţii erau destul de improvizate : te întîlneşti cu prietenii în Agora sau pe stradă şi-i inviţi la masă ; se întîmplă şi ca un musafir să-şi aducă, din proprie iniţiativă, un prieten pe care stăpînul casei nu-l poftise. Paraziţii, de care-au rîs atîta poeţii comici, sînt întotdeauna în căutarea unei ocazii de a mînca şi de a bea bine.

Odată ajunşi la casa gazdei, oaspeţii se descalţă, iar sclavii le spală picioarele ; se trece pe urmă în sala banchetului. Mesenii au adesea cununi făcute din ghirlande de frunze ori de flori şi pot purta şi pe piept nişte podoabe numite *hypothymídes*[17]. În general, ei mănîncă stînd culcaţi sau, mai bine zis, cu picioarele întinse pe un pat, dar cu trunchiul drept sau înclinat uşor, sprijinit pe perne şi pe suluri, aşa cum se vede atît de des pe vasele pictate şi pe basoreliefurile care înfăţişează scene de banchet. Numărul şi aşezarea acestor paturi erau, fireşte, variabile : de obicei se lungeau pe acelaşi pat doi meseni, uneori chiar trei. Se puneau, ca şi astăzi, probleme de întîietate şi de etichetă. Locurile de onoare erau cele de lîngă stăpînul casei, care putea indica el însuşi fiecărui oaspete ce loc să ocupe, dar n-o făcea întotdeauna. Mesele sînt mici şi portabile ; poate exista cîte una de fiecare mesean ori cîte una de fiecare pat ; unele sînt pătrate sau dreptunghiulare, altele rotunde, cu trei picioare. Sclavii aşează pe ele mîncarea împărţită în porţii, pe farfurii sau în vase.

De îndată ce s-au instalat mesenii, sclavii le oferă ibricul şi ligheanul, ca să se spele pe mîini *(chérnips)*,

obicei cu atît mai util cu cît cele mai multe feluri de mîncare urmează să fie consumate cu degetele. Cina începe adesea printr-un *própoma,* cuvînt pe care am fi ispitiți să-l traducem prin „aperitiv" : este de fapt o cupă de vin parfumat cu mirodenii care trece din mînă în mînă înainte de a se aduce mîncărurile [18]. La masă nu există șervete ; mesenii se șterg cu cocoloașe din miez de pîine pe care le aruncă apoi, împreună cu oasele și cu celelalte resturi, la cîinii din casă, care circulă printre picioarele meselor și ale paturilor, așa cum se vede atît de des pe monumentele figurate.

Unii dintre oaspeți, care n-au fost poftiți decît la *sympósion*-ul propriu-zis, pot sosi după sfîrșitul cinei. Cheful începe cu libațiile obișnuite în cinstea zeilor, și mai ales în cinstea lui Dionysos, „divinitatea cea bună" care a dăruit oamenilor vinul. Libația se face bînd o cantitate mică de vin curat și vărsînd cîteva picături din el, în timp ce invoci numele zeului. Apoi i se cînta lui Dionysos un imn. În sfîrșit este desemnat, adesea prin tragere la sorți cu ajutorul zarurilor, „regele banchetului" *(symposíarchos)* a cărui principală funcție va fi să stabilească proporțiile amestecului de vin și de apă care urmează să fie făcut în cratèr și să hotărască cîte cupe va trebui să golească fiecare mesean. Se obișnuiește să se bea rînd pe rînd în sănătatea tuturor participanților. Cel care nu-i dă ascultare regelui banchetului trebuie să execute un fel de pedeapsă, cum ar fi, de pildă, să danseze gol sau să facă de trei ori înconjurul sălii ducînd-o în brațe pe cîntăreața la oboi, a cărei prezență este obligatorie. Adesea, banchetele se termină cu o beție generală și vasele pictate ne înfățișează uneori femei care sprijină și-i duc cu greu acasă pe niște bețivi ajunși în ultimul hal.

În Banchetul lui Platon, îl vedem mai întîi pe Socrate îndreptîndu-se „bine spălat, cu sandale în picioare, lucruri care nu-i stăteau în obicei“ spre casa poetului Agathon care l-a poftit să sărbătorească împreună cu cîţiva prieteni victoria pe care tocmai o cîştigase la concursul de tragedie. Pe drum, Socrate invită din proprie iniţiativă un prieten pe care-l întîlneşte, pe Aristodemos, care nu fusese poftit de Agathon, şi, cum Socrate rămîne deodată în urmă pentru a medita la o problemă care atunci îi venise în minte, Aristodemos e cel care soseşte primul. Agathon îl invită pe dată şi trimite un servitor să-l caute pe Socrate, apoi îl roagă pe Aristodemos să ia loc pe patul pe care este deja instalat medicul Erysimachos, iar un sclav îi aduce apă să se spele pe mîini. Agathon le porunceşte servitorilor să aducă bucatele fără să-l mai aştepte pe Socrate, care soseşte în sfîrşit cînd masa e în toi.

„Apoi, după ce Socrate s-a instalat pe pat (lîngă Agathon, ocupînd deci locul de onoare) şi a mîncat, iar ceilalţi au făcut la fel, au adus cu toţii libaţii, au cîntat imnul zeului (Dionysos) şi au împlinit celelalte rituri, după obicei. Pe urmă se apucară de băut“ [19].

Întîmplător însă, mesenii băuseră mult cu o seară înainte şi de aceea ei cad la învoială ca „în loc să folosească această întrunire pentru a se îmbăta, să fixeze ca regulă pentru băut simpla plăcere“, fără să existe nici o obligaţie pentru nimeni, adică fără ca vreun simposiarh ales să-i fixeze fiecăruia cîte cupe de vin trebuie să golească. Apoi, Eryximachos propune „să se descotorosească de cîntăreaţa la oboi care tocmai intrase (să-şi cînte singură, spune el, sau, dacă vrea, să cînte pentru femeile din casă !) şi să petreacă timpul cît stau împreună discutînd despre

un subiect dinainte stabilit". Atunci Fedru propune, ca temă de discuţie, elogiul dragostei [20].

Aici apar în text, unul după altul, discursul lui Fedru, al lui Pausanias, al lui Eryximachos (căruia poetul Aristofan îi cedează locul fiindcă pe el îl supără un sughiţ persistent, fapt care-i atrage din partea medicului o „prescripţie" privind feluritele mijloace de a scăpa de sughiţ), apoi cel al lui Aristofan (căruia îi trecuse sughiţul), pe urmă, după un interludiu, al lui Agathon şi, în sfîrşit, discursul lui Socrate, care dialoghează mai întîi cu Agathon, după metoda lui obişnuită, iar apoi expune propriile sale idei despre subiect, sau, mai bine zis, ideile lui Platon, punîndu-le în gura preotesei Diotima.

De-abia a terminat de vorbit Socrate că deodată „cineva a izbit în poarta de la curte, de unde venea o mare larmă, făcută pare-se de nişte cheflii, împreună cu o cîntăreaţă la oboi a cărei voce se putea auzi". Agathon le porunceşte sclavilor să vadă ce se întîmplă : „Atunci s-a auzit neîntîrziat, în curte, vocea lui Alcibiade, complet beat, care striga cît îl ţinea gura să i se spună unde e Agathon şi să fie dus la el. A fost condus deci la meseni, sprijinit de cîntăreaţa la oboi şi de unii dintre tovarăşii săi. Iată-l ajuns pe pragul sălii, cu un fel de cunună stufoasă din frunze de iederă şi din viorele pe cap şi cu un foarte mare număr de bentiţe : «Bună seara, domnii mei, zise el. Primiţi să bea cu voi un om beat — beat criţă, pe cuvînt ? Sau trebuie s-o ştergem de-aici, după ce-l vom acoperi măcar cu aceste ghirlande pe Agathon, de dragul căruia am venit de fapt ?»" [21]

Alcibiade este poftit să intre şi vine să se-aşeze pe patul stăpînului casei, între acesta şi Socrate, pe care la început nu-l recunoaşte. Agathon le porunceşte servitorilor să-l descalţe.

Atunci Alcibiade proclamă că toţi trebuie să bea şi se numeşte singur simposiarh, cu propria lui autoritate de beţiv. El cere să i se aducă o cupă mare de vin sau mai bine, spune el, acest *psyctér*, un vas pentru răcirea lichidelor, despre care povestitorul spune că avea opt *cotýlai*, adică peste doi litri şi un sfert [22]. Vasul este umplut, el îl goleşte, silindu-l apoi pe Socrate să bea aceeaşi cantitate de vin. După aceea, rugat să vorbească, Alcibiade rosteşte celebrul său elogiu al lui Socrate : *in vino veritas* [23]. Pe urmă, Socrate vrea să facă şi el elogiul lui Agathon şi-l roagă pe acesta să-şi schimbe pe pat locul cu Alcibiade, ca să ajungă din nou lîngă el.

„Deodată apare la poartă o nouă ceată de cheflii şi, găsind-o deschisă fiindcă tocmai ieşea cineva, dau năvală pînă la noi şi se instalează pe paturi. O hărmălaie generală s-a produs atunci în sală şi, pierzîndu-se orice rînduială, toţi au fost siliţi să bea vin fără nici o socoteală" [24].

Unii meseni pleacă atunci, alţii adorm ; Agathon, Aristofan şi Socrate rămîn singuri să bea şi să tăifăsuiască. În cele din urmă, Aristofan şi, după el, Agathon sînt biruiţi de somn. Atunci Socrate, care putea înghiţi cele mai mari cantităţi de vin fără să aibă nimic, „se ridică şi plecă ; el se îndreptă spre Liceu şi, după ce se spălă, îşi petrecu restul zilei întocmai cum ar fi făcut-o în orice altă împrejurare. Apoi, după ce şi-o petrecu în felul acesta, spre seară, se întoarse acasă ca să se odihnească". Aşa se termină Banchetul lui Platon.

Cel al lui Xenofon începe cu un scurt preambul şi continuă astfel : „La Marile Panatenee au avut loc curse de cai. Callias fiul lui Hipponicos l-a adus acolo pe tînărul Autolycos pe care-l preţuia şi care tocmai cîştigase premiul lui pancrátion. După sfîrşitul curselor, Callias se îndreptă spre casa pe care-o avea la Pireu, urmat de Auto-

lycos, de tatăl acestuia și de Nikeratos. Îi zărește pe Socrate, Critobul, Hermogene, Antistene și Charmide" și-i invită pe toți, ca și pe Autolycos cu tatăl său, la cină, chiar în seara aceea fără îndoială pentru a sărbători victoria la pancrátion a tînărului său prieten.

În sala banchetului, Autolycos, a cărui frumusețe atrage toate privirile, este așezat alături de tatăl său. Mesenii cinează în tăcere, cînd se aude deodată o bătaie la ușă. Filip, bufonul parazit, cere să fie invitat la masă împreună cu sclavul său. Callias îl poftește să ia loc : „Vezi cît de serioși sînt mesenii noștri ; sosești tocmai la timp ca să le descrețești frunțile". Dar năzdrăvăniile lui Filip, la început, nu trezesc deloc rîsul oaspeților. Atunci el se oprește din mîncat, își acoperă capul, se trîntește pe pat cît e de mare și se face că plînge, lucru care-i înduioșează pe cei de față : ei îl îndeamnă să-și ia cina și-i promit chiar să rîdă de glumele pe care le va face [25].

„De îndată ce s-au luat mesele și toți au făcut libații și au cîntat peanul", adică de îndată ce începe sympósionul propriu-zis, apare ca să le procure distracții *(cómos)* un măscărici din Siracuza, împreună cu o trupă formată din trei tineri : o bună cîntăreață la oboi, o dansatoare-acrobată și un băiat foarte frumos, care știe să cînte la liră și să danseze. Este foarte probabil că bogatul Callias îl angajase dinainte pe siracuzan cu trupa lui ca să-i distreze musafirii. Xenofon ne lasă să înțelegem acest lucru, spunîndu-ne doar că acest impresar își prezenta dansatorii și muzicanții ca să cîștige bani.

La început se ascultă un concert de liră și oboi. Callias propune să ceară parfumuri, dar Socrate se opune spunînd că numai femeile se cade să folosească parfumuri. (Existau în sălile de ospețe ca și în ginecee, vasele acelea înalte pentru ars parfumuri — *thymiatéria* — care sînt folosite și la ceremoniile religioase. Grecii folo-

seau mult parfumurile în toate împrejurările[26].) După aceea, pe muzica oboiului, dansatoarea jonglează în cadență cu douăsprezece cercuri și apoi execută niște exerciții primejdioase, trecînd și făcînd tumbe printr-un cerc în care sînt înfipte săbii și fiecare dintre numerele ei trezește comentariile mesenilor. Apoi este rîndul băiatului să danseze, lucru care-l determină pe Socrate să facă în glumă un elogiu al dansului sau mai degrabă al gimnasticii ritmice pe care ar vrea și el s-o practice, așa spune, „pentru a-și micșora burta care depășește măsura potrivită și a o aduce la proporții mai cuminți". Bufonul Filip îi parodiază apoi în chip grotesc pe cei doi dansatori. Socrate îi determină pe meseni să hotărască că vor bea cu moderație și nu pentru a se îmbăta și după ce băiatul cîntă o bucată acompaniindu-se la liră, el izbutește să pornească o discuție : fiecare dintre meseni va trebui să arate care este virtutea sau meseria pe care o prețuiește cel mai mult și se va strădui să-i dovedească superioritatea. Așa ia naștere un schimb de fraze glumețe și destul de dezlînate. Apoi are loc un amuzant concurs de frumusețe între Socrate și Critobul.

Puțin mai tîrziu, cîțiva meseni propun să se distreze jucîndu-se „de-a portretele", dar alții se opun, iar Socrate îi împacă pe toți cîntînd chiar el un cîntec. Dansatoarea se pregătește să facă un nou număr de acrobație pe o roată de olar, dar Socrate pretinde de la siracuzan un spectacol mai puțin primejdios și mai liniștit. Impresarul și trupa sa ies din sală pentru a face pregătirile necesare, iar în acest timp mesenii discută despre dragoste ; acesta este de fapt subiectul principal al lucrării lui Xenofon, ca și al B a n c h e t u l u i lui Platon. După această discuție, tînărul Autolycos se retrage, însoțit de

tatăl său, iar siracuzanul prezintă un fel de mim, în care dansatoarea și dansatorul joacă rolurile Ariadnei și al lui Dionysos, pe muzica oboiului. Acest spectacol grațios ajunge curînd destul de lasciv :

„Cei doi actori păreau niște îndrăgostiți nerăbdători să împlinească o pornire de dragoste pe care o simțeau de mult. Văzîndu-i cum se înlănțuie și se îmbrățișează de parcă ar fi fost pe punctul de a rămîne singuri, mesenii neînsurați jurară să se căsătorească curînd, iar cei care erau deja însurați au sărit pe cai și au plecat în galop la nevestele lor, ca să le ia în brațe. Socrate și încă cîțiva care rămăseseră cu el au plecat la plimbare cu Callias ca să-i întîlnească pe Autolycos și pe tatăl lui. Așa se termină acest banchet“ [27].

Banchetul lui Xenofon, cu toate că și el este o transpunere literară a realității, pare să fi redat cu mai multă exactitate trăsăturile obișnuite ale acestor vesele întruniri de meseni. El ni-l arată chiar pe Socrate cîntînd un cîntec și noi știm că mai ales banchetele și sărbătorile religioase ale familiei și ale cetății le dădeau grecilor prilejul să se slujească de educația muzicală pe care o primiseră in adolescență :

„La banchete mai ales, bucuria îmbrăca forma firească a cîntecului : lira trecea din mînă în mînă ; uneori, luînd o ramură de mirt sau de laur, fiecare pe rînd recita cîteva versuri pe care le acompania un vecin cîntînd la liră sau la flaut. Nimeni nu se cruța, nici bătrînii, nici tinerii și e o adevărată plăcere să privești, pe vasele pictate, chipurile acestea bune de burghezi cu chelie, pe care vîrsta le-a făcut mai greoaie fără a le lua un anumit gen de eleganță robustă, răcorindu-se între două cîntece. Ce spuneau, bînd, acești oameni învățați ? Versuri compuse de

Simonide în cinstea lui Crios, atletul din Egina, sau «Bea, bea-n ziua asta fericită» sau vreo poezie aparţinînd genului mai înalt, cum ar fi «Nu, n-ai pierit, iubite Harmodios !». Ori imnurile lui Cratinos : «Dorò cu sandalele de sicofant» sau «Meşteri de imnuri învăţate» ori vreo bucată din Eschil sau Euripide, vreo strofă din Alceu sau din Sappho. Poeţi apreciaţi de public, ca Theognis, Anacreon, Kydias din Hermione, erau şi ei utilizaţi adesea în aceste concerte improvizate care durau pînă noaptea tîrziu"[28].

Fără îndoială, banchetele puteau fi înfrumuseţate prin adevărate numere de cabaret, cum sînt cele ale impresarului din Siracuza, dar pentru asta trebuia ca gazda să fie destul de bogată ca să angajeze o trupă de artişti. De obicei, mesenii se distrau fără atîta cheltuială, prin propriile lor mijloace. Ei făceau apel în acest caz nu numai la muzică şi la cîntece, ci şi la discuţii libere (care în mod obişnuit semănau mai mult, desigur, cu replicile cam dezlînate şi fără şir din Banchetul lui Xenofon decît cu discursurile savant orînduite pe marginea aceleiaşi teme în lucrarea lui Platon), ori la jocuri de societate, cum ar fi enigmele, şaradele şi portretele (acestea din urmă sînt menţionate de Xenofon), care desfătau inteligenţa subtilă şi ascuţită a atenienilor, ori, în sfîrşit, la jocuri de îndemînare, dintre care cel mai răspîndit pare să fi fost cel numit *cóttabos*.

Am spus că orice sympósion începea cu libaţii în cinstea zeilor, a lui Dionysos în special : se bea o cantitate mică de vin curat şi se vărsau apoi cîteva picături în timp ce era invocat numele divinităţii. În cursul întrunirii, băutorii, în loc să verse pe jos libaţia, se distrau să atingă, cu lichidul rămas pe fundul cupei lor, o ţintă fixă. În această libaţie de un fel nou, nu se invoca numele

unui zeu, ci era pronunțat cel al persoanei iubite : dacă lichidul nimerea pe farfuria sau în vasul în care se ținteа, faptul era interpretat ca un semn bun care prevestea că insistențele îndrăgostitului vor fi încununate de succes. Și femeile, la banchetele rezervate sexului lor, sau curtezanele invitate la banchetele bărbaților practicau acest cóttabos „erotic“ : pe un vas al lui Euphronios, o femeie goală, întinsă pe un pat de banchet, ține în mîna dreaptă toarta unei cupe și spune „Pentru tine arunc, Leagros“. Se spune că Teramene, în clipa morții, ar fi parodiat acest obicei : condamnat la moarte din dorința lui Critias, unul din cei treizeci de tirani, „cînd a fost să bea cucuta, se spune că a aruncat ultima picătură ca la jocul cóttabos spunînd : «În sănătatea frumosului Critias»“ [29].

Cotabul a avut atîta trecere încît s-au născocit mai multe variante pentru acest joc, plecînd de la forma elementară pe care am descris-o. Vasul în care se trăgea la țintă putea fi umplut cu apă și se puteau lăsa să plutească pe suprafața lichidului farfurioare mici de pămînt ars ; în acest caz trebuia să ținteşti aceste mici ambarcațiuni și să arunci vinul cu destulă îndemînare ca să le răstorni și să le scufunzi ; premiul la cotab era al aceluia care provocase cel mai mare număr de asemenea naufragii în miniatură.

În sfîrșit, le-a venit în minte să pună în vas o tulpină metalică lungă, verticală, terminată cu un vîrf pe care se așeza în echilibru un taler mic ; jucătorul trebuia să doboare acest taler aruncînd în el cu vinul de pe fundul cupei și se pare că lovitura trecea drept foarte reușită atunci cînd talerul lovea în cădere un fel de disc sau de cupă întoarsă prinsă de tulpina metalică cam la două treimi din înălțimea ei.

Acest joc cu caracter dionisiac (căci el era însoţit, fireşte, de înghiţirea multor cupe de vin) era practicat mai ales la banchete, dar se juca şi în locurile publice pe care le frecventau oamenii fără ocupaţie, de pildă în localurile de băi. Premiul acordat celui care ieşea învingător la cotab putea consta în ouă, mere, prăjituri, sandale, un colier, nişte bentiţe, o cupă, o minge sau pur şi simplu o sărutare din partea persoanei iubite. Se pare că jucătorul nu era apreciat numai pentru îndemînarea cu care lovea ţinta, ci şi pentru eleganţa gesturilor cu care mînuia cupa.

În capitolul IV n-am vorbit decît de jucăriile şi jocurile din prima copilărie şi n-am spus încă aproape nimic despre distracţiile copiilor mari, ale adolescenţilor şi ale adulţilor. Jocul nu-i captiva pe ei cel mai puţin.

Principalele jocuri din copilărie şi din adolescenţă nu se schimbă deloc de la un popor la altul, nici de la o epocă la alta şi majoritatea celor care sînt practicate astăzi erau deja cunoscute în Grecia antică, sub o formă asemănătoare sau identică. Copiii din Atena şi din toată Elada se jucau cu mingea şi cu balonul, cu cercul, cu sfîrleaza, cu arşicele ; ei se dădeau în leagăn şi jucau şotron, capra şi *ephedrismós,* joc în care trebuia să duci alt copil în spate. Ei se jucau cu bile, sau mai bine zis cu nuci, după tot felul de reguli :

„Una dintre ele era să arunci o nucă peste alte trei, aşezate cu destulă îndemînare pentru a face o piramidă... ; cîştigătorul căpăta toate cele patru nuci. Pentru jocul cunoscut sub numele de *ómilla* sau *délta* se desena pe jos un cerc sau un triunghi în interiorul căruia trebuia să rămînă nuca aruncată ; ne putem închipui că autorul unei lovituri reuşite cîştiga toate nucile care rămăseseră în afara ţintei mai înainte. În sfîrşit, într-o ultimă variantă

se înlocuia figura desenată pe jos cu o mică groapă sau cu un vas așezat pe pămînt... ; cîștigul putea fi definit ca mai sus.“ [30]

Se juca și cu cioburi de ceramică sau cu pietre pe care trebuia să le arunci cît mai aproape de o linie trasă pe jos [31].

Jucăria pe care astăzi o numim *yoyo* era cunoscută și de vechii greci : este vorba de două discuri legate printr-o bară cilindrică în jurul căreia se înfășoară o sfoară ; unul din capetele sforii este prins de unul din degetele de la mîna dreaptă a jucătorului. Efebul din Anticythera se joacă poate cu jucăria asta. Yoyoul putea fi de lemn sau de metal, însă colecțiile muzeelor noastre au yoyouri votive din ceramică : știm într-adevăr că grecii tineri de ambele sexe, cînd atingeau adolescența obișnuiau să ofere anumitor divinități jucăriile din copilărie sau obiecte votive care reproduc forma acestora.

Și copiii, și efebii practicau exercițiile de echilibru : pe o cupă de la Luvru se vede un tînăr care și-a ridicat piciorul stîng și ține pe el un vas care se îngustează în partea de jos și se termină cu un vîrf ascuțit[33]. *Ascoliasmós* este numele unui concurs la care tinerii se iau la întrecere cine poate sta mai mult timp în echilibru pe un burduf plin cu vin și uns cu ulei în prealabil ; burduful, ca și conținutul său, reveneau învingătorului. Acest joc era practicat mai ales cu ocazia anumitor sărbători rustice în cinstea lui Dionysos [34]. Se cunoșteau și picioroangele.

Jocul cu mingea, cu care se distrau încă din Odiseea Nausicaa și tovarășele ei, nu era rezervat numai copiilor și avea, ca și astăzi, foarte multe variante. Pe un basorelief din Cerameicos vedem niște adolescenți, complet goi, jucîndu-se cu mingea cu niște bețe încovoiate la capăt care amintesc de hocheiul modern [35]. Chiar și adulții se

jucau cu mingea în gimnazii, unde se lăsa un loc special pentru acest joc. Este, dealtfel, greu să facem o deosebire clară între jocuri și anumite exerciții impuse de pedotrib, de vreme ce aceste jocuri se practicau în aer liber și erau folositoare pentru dezvoltarea și mlădierea trupului.

Cei vechi, tinerii ca și bătrînii, se distrau mult cu animalele domestice, deseori cu cruzime. Pe un basorelief arhaic vedem doi efebi așezați față-n față și ținînd de o zgardă, unul un cîine și celălalt o pisică ; este evident că cele două animale se luptă ; în spatele fiecărui efeb stă în picioare, sprijinit în toiag, cîte un bărbat care urmărește lupta cu pasiune ; nu încape îndoială că sînt „suporteri" sau oameni care au făcut pariuri [36]. Cu toate acestea, în Grecia antică, pisicile, spre deosebire de cîini, erau rare. Grecii țineau în casă mai ales nevăstuici îmblînzite, care vînau șoareci. Luptele de animale se desfășurau, cel mai adesea, între doi cocoși, cărora li se dă să mănînce, în prealabil, ceapă și usturoi pentru a le stîrni avîntul războinic ; li se prindeau de picioare niște pinteni de bronz pentru ca loviturile pe care și le dau să fie mai cumplite. Aceste lupte, reprezentate de mai multe ori pe vasele pictate, prilejuiau pariuri și se plătea foarte mult pe cocoșii de luptă buni, selecționați. Ba chiar, la Atena, magistrații cetății organizau în fiecare an, la teatru, lupte de cocoși.

Cît despre jocurile de noroc, ele erau multe la număr, începînd cu jocul „cap sau pajură", pentru care se foloseau monede de bronz *(chalkínda)*, arșice sau bobi, și terminînd cu tot soiul de jocuri cu zarurile *(kýboi)*. În dialogul L y s i s de Platon vedem, într-o palestră, niște copii care, în ziua unei sărbători a lui Hermes, patronul gimnaziilor, „după ce aduseseră sacrificii, se jucau de-a cap sau pajură cu o grămadă de arșice pe care le scoteau din niște coșulețe ; în jurul lor alții făceau roată privindu-i" [37].

Pentru jocul cu zarurile se foloseau de obicei trei zaruri de pămînt ars pe feţele cărora erau notate fie litere cu valoare de cifre (A = 1 ; B = 2 etc.), fie numele, mai mult sau mai puţin prescurtate, ale primelor şase numere. Faţa cu unu, „asul", se numea *kýbos* [38]. Aruncarea cea mai bună, „aruncarea Afroditei" [39], era de trei ori şase ; cea mai rea era de trei ori „cub", adică de trei ori unu, „aruncarea cîinelui".

Jocul numit „al celor cinci linii" aducea faţă-n faţă doi jucători care împingeau pietre, în chip de pioni, pe nişte linii, conform cu indicaţiile date de aruncarea zarurilor [40]. Grecii cunoşteau şi un joc asemănător cu ceea ce în Franţa se numeşte „jeu de l'oie". Cît despre *pettéia,* ea semăna mai mult cu tablele sau cu damele şi era cunoscută dintr-o epocă foarte îndepărtată : eroii lui Homer şi peţitorii Penelopei „se jucau cu pietre" [41].

Distracţiile zilnice nu le lipseau atenienilor care mergeau în Agora şi în celelalte locuri publice, în gimnazii în primul rînd, unde mulţi atenieni, adulţi chiar, făceau exerciţii fizice. Plăcerea lor cea mai obişnuită, dar nu şi cea mai mică, era să hoinărească pe străzi, prin piaţă, prin prăvăliile bărbierilor, prin atelierele şi magazinele de tot felul ; atunci se făcea schimb de veşti şi se înnodau discuţiile lungi ; Socrate căuta aceste prilejuri de a intra în legătură cu oamenii. Tot în Agora îşi făceau numerele scamatorii, jonglerii sau mimii, prestidigitatorii, dansatorii şi măscăricii de orice teapă. Existau fără îndoială la Atena păpuşari şi un teatru de „siluete", precursor al spectacolelor asemănătoare din Orient ; la el se gîndea probabil Platon cînd a imaginat faimosul său mit al cavernei, în care se proiectează umbre pe peretele stîncos din fund. La Odeon se dădeau multe concerte, mai ales în zilele de sărbătoare.

Iată ce spune Pericle, la Tucidide, în elogiul pe care-l aduce soldaților căzuți pentru patrie și care este, în același timp, un elogiu al întregii cetăți, al legilor și al obiceiurilor ei :

„Ca să ne odihnim după muncă am pregătit minții un foarte mare număr de distracții, dînd loc de cinste jocurilor și sărbătorilor care se țin lanț, de la un capăt al anului la celălalt, iar în viața particulară avem plăceri al căror farmec gonește zi de zi tristețea“ [42].

Despre sărbătorile cetății se va vorbi mai jos, în capitolul consacrat vieții religioase.

Vînătoarea și pescuitul erau, ca și astăzi, pentru unii o adevărată meserie, pentru alții doar o distracție. Xenofon, în *Cinegeticul* său, privește vînătoarea ca pe o parte necesară și importantă a educației adolescentului, fiindcă ea călește trupul, creează obișnuința cu primejdia și este astfel o pregătire pentru război, dar asemenea idei erau la modă în Laconia mai mult decît în Atica și-i fuseseră inspirate lui Xenofon de admirația sa pentru Sparta, unde se practica și vînătoarea de hiloți, adică de oameni [43]. Cu toate acestea, mulți atenieni înstăriți practicau, desigur, vînătoarea ca pe un sport, în ciuda faptului că Atica era una din regiunile cele mai sărace în vînat din Grecia.

În epocile miceniană și arhaică existaseră, în munții și în pădurile Greciei, multe fiare sălbatice, mulți lei de pildă, și vînătoarea animalelor mari a lăsat urme adînci în mitologia arhaică unde apar atîtea divinități ale vînătorii și atîția eroi vînători, enumerați cu pietate de Xenofon la începutul *Cinegeticului* său. În epoca clasică mai existau, e drept, cîteva sălbăticiuni și, desigur, existau și lupi (care n-au dispărut cu totul nici astăzi), dar se vînau

mai ales mistreţi, cerbi, nenumăraţi iepuri şi păsări : potîrnichi, prepeliţe, ciocîrlii, sturzi etc. Comedia lui Aristofan numită **Păsările** enumeră multe specii care ţin de neamul înaripat, dar identificarea lor nu e întotdeauna uşoară.

Printre tehnicile de vînătoare aplicate în secolul lui Pericle, cea mai veche era probabil întinsul capcanelor. Pentru păsări şi pentru animalele mici se pun capcane cu laţ, cu juvăţ şi cu arc [44]. Trebuie să mai adăugăm şi capcanele-gropi, descrise de Xenofon, care erau folosite mai ales de cei care doreau să prindă viu vînatul mare. Se săpa o groapă adîncă, cu margini abrupte, şi se acoperea cu crengi ca să nu poată fi văzută. În mijlocul ei se înfigea un stîlp de care se lega un miel ; behăind, acesta atrăgea animalul de pradă, care rupea cu greutatea lui crengile şi cădea în fundul gropii ; ca să fie scos de acolo se lăsa în groapă o cuşcă deschisă, în care se punea o bucată de carne ; după ce animalul intra în cuşcă, ea era închisă şi ridicată.

Păsările pot fi doborîte cu săgeata aruncată din arc sau cu piatra din praştie. Celelalte arme ale vînătorului sînt suliţa, securea, măciuca, pumnalul şi bîta, aceasta din urmă fiind folosită în mod obişnuit la vînătoarea de iepuri.

„Cei vechi, scria P. Chantraine, nu dispuneau de arme cu bătaia lungă şi precisă şi nu practicau echitaţia decît în mod excepţional. Urmează de aici că vînatul trebuie să fie gonit spre capcane şi laţuri pentru a fi expus loviturilor vînătorului. **Cinegeticul** lui Xenofon este instructiv în această privinţă. La vînătoarea de iepuri, vînătorul, cu ajutorul unui cîine hăitaş, încolţeşte iepurele şi caută să-l gonească spre laţurile pe care le supraveghează un om de pază *(arkyorós)* ; fie însuşi vînătorul, fie omul care păzeşte laţul omoară iepurele prins, dacă nu vrea să-l scoată viu

din capcană. Există o deosebire între următoarele tipuri de laţuri : 1° *árkys*, mic şi des, făcut din fire strînse trei cîte trei ; lungimea lui este de circa 1,15 m., înălţimea de aproape un metru ; 2° *enódia*, mai rezistent de vreme ce e făcut din douăsprezece fire şi totodată mai lung (4 pînă la 9 metri), aşezat de-a curmezişul drumurilor şi la punctele de intersecţie ale cărărilor ; 3° în sfîrşit, *díctya*, cu 16 fire, folosit pentru prinderea vînatului de orice fel şi pentru a încercui suprafeţe mari, care măsoară de la 20 la 50 de metri ; cadrul pe care este prins acest laţ are o înălţime de peste un metru" [45].

Folosirea cîinilor de vînătoare, de mică utilitate cînd se întrebuinţează curse sau capcane, este indispensabilă pentru vînătoarea cu laţ şi este atît de răspîndită încît cuvîntul care desemnează în greceşte vînătorul, *kynegós*, înseamnă „conducător de cîini" [46]. Cinegeticul lui Xenofon insistă mult asupra creşterii şi dresurii cîinilor de atac şi a cîinilor de urmărire. Unele rase de cîini din Laconia erau deosebit de renumite pentru viteza şi eficacitatea lor. Nişte cîini de vînătoare cu urechi subţiri şi ascuţite, cu botul prelung, sînt reprezentaţi pe vasele pictate şi pe stelele din epoca clasică.

„Vedem pe un vas cu figuri negre un vînător cu o căciulă de fetru *(pilídion)* pe cap, sprinten în tunica sa scurtă legată sus *(éuzonos)*, ducînd pe umăr o bită de vînătoare *(lagobólon)* de care atîrnă un iepure şi o vulpe ; alături, cîinele lui pare să fie unul din acei cîini din Laconia despre care Aristotel spune că au ceva şi din cîine şi din vulpe" [47].

Pescuitul era o profesiune mai adesea decît vînătoarea şi am avut prilejul să spunem că grecii, şi mai ales atenienii, mîncau mult peşte.

Desigur, nu i-ar fi trecut prin gînd niciodată lui Xenofon să scrie o lucrare despre pescuit, cum a scris una despre vînătoare, căci pescuitul li se părea vechilor greci o îndeletnicire mult mai puțin nobilă. Iată ce le urează Platon tinerilor, arătînd în *Legile* valoarea educativă a uneia și a celeilalte :

„Prieteni, fie să nu vă lăsați niciodată cuprinși de plăcerea sau de pasiunea de a pescui în mare sau de a prinde pește cu undița sau de a vîna orice fel de animale acvatice ; să nu vă placă, în sfîrșit, nici pescuitul leneș, în care plasele muncesc în locul vostru, fie că dormiți, fie că vegheați“ [48].

Plutarh va scrie mai mult și va exprima o opinie răspîndită încă din epoca clasică atunci cînd va scrie că pescuitul nu are nimic glorios și e nevrednic de un om liber fiindcă necesită mai multă șiretenie decît forță și nu este, ca vînătoarea, un prilej de a face mișcări utile pentru sănătate [49]. Va trebui să vină Opian cu ale sale *Halieutica*, în secolul 2 al erei noastre, ca să găsim în literatura greacă un tratat consacrat artei pescuitului. Cu toate acestea, unele aluzii literare și anumite monumente figurate ne îngăduie să cunoaștem tehnicile folosite de pescuitul antic, care seamănă foarte mult cu cele de astăzi și au evoluat mult mai puțin decît cele ale vînătorii.

Pentru pescuitul cu cîrlig și cu undiță, menționat de Platon, se folosea ca și astăzi o undiță făcută în mod curent din trestie și un fir de in sau de păr de cal de care se lega o bucată de plută, o greutate și, la sfîrșit, cîrligul. Ca momeală se puneau viermi sau insecte pentru peștii mici și pescuți pentru peștii mari. Întocmai ca azi se foloseau și momelile artificiale, cum ar fi „muștele“ făcute din capete de lînă roșie. Se utiliza încă de pe atunci și priponul de fund, fără băț de trestie.

O cupă din secolul 5 înfăţişează un băiat ghemuit, cu genunchii îndoiţi, pe o stîncă ce iese din mare ; în mîna dreaptă, el ţine o undiţă, iar în stînga un minciog ; în apa transparentă, pictorul a desenat nişte peşti, o caracatiţă şi o vîrşă [50].

Vîrşa e un fel de coş de răchită, cînd mare şi rotunjit, cînd lunguieţ ca formă şi ascuţit la capete ; funcţiona după acelaşi principiu ca astăzi : odată intrat, peştele nu mai putea ieşi din cauza unor beţe ascuţite.

La fel ca plasele de vînătoare, plasele de pescuit sînt foarte variate ca tip. În linii mari exista, ca şi astăzi, o deosebire între năvodul în formă de pîlnie, prevăzut cu greutăţi, care e aruncat ca să se desfacă pe apă şi este strîns imediat şi mreaja făcută spre a fi tîrîtă, dreptunghi lung pe care pescarii îl ţin de capete şi-l trag, ca să îndrepte peştele spre un loc stabilit, operaţie la care puteau lua parte mai multe bărci în acelaşi timp.

Un tip de pescuit care ţine şi de principiul vîrşei, şi de cel al năvodului este cel zis „gen îngrăditură" : este vorba de o instalaţie fixă, făcută din plase şi din pari ; peştii trec printr-un fel de labirint pînă ajung într-o îngrăditură unde sînt prinşi cînd se ridică năvodul care formează fundul acestei „camere a morţii".

Pescuitul cu harponul sau cu tridentul se practica pentru prinderea cetaceelor, dar şi pentru prinderea peştilor de talie mijlocie şi în special a tonilor. Pescuitul tonilor se numără printre activităţile de acest gen care cer personalul cel mai numeros şi organizarea cea mai complicată. Nişte pîndari aşezaţi la posturi de observaţie surprindeau sosirea bancurilor de toni şi o semnalau pescarilor ; unii dintre aceştia jucau atunci rolul de gonaşi şi îndreptau peştele spre năvoade, cu aceleaşi mijloace

desigur ca pescarii greci de astăzi care „în acest scop fac zgomot cu nişte tamburine, bătînd apa cu pietre legate de o frînghie, lovind-o cu picioarele şi pocnind cu un băţ într-o scîndură de lemn“ [51]. Bărcile se apropiau apoi una de alta, iar tonii, ridicaţi cu năvoadele la suprafaţa apei, erau străpunşi cu tridentul sau ucişi cu lovituri de cange.

Pentru prinderea peştelui cu spadă, pescarii aşează în mare un năvod pe care îl aduc apoi spre mal trăgîndu-l de ambele capete în aşa fel încît el să descrie un semicerc mare ; cînd plasa e destul de închisă, oamenii intră în apă şi măcelăresc peştii lovindu-i cu harponul.

În sfîrşit, grecii practicau şi pescuitul cu torţe sau „cu corabia de foc“ pe care iată cum îl descrie Opian :

„Dacă unele specii de peşti se prind în zorii zilei, pe altele în schimb se pune mîna seara : la cele dintîi umbre ale nopţii, pescarii aprind o torţă şi, manevrîndu-şi barca zveltă, le aduc peştilor încrezători întunericul morţii : înveseliţi de flacăra răşinoasă a pinului, ei sar în jurul bărcii ca să vadă această lumină fatală a serii şi se expun loviturilor unui trident fără milă“ [52].

Această metodă mai este încă folosită, mai ales pe coastele insulei Lesbos [53].

Mai multe dintre jocurile pe care le-am semnalat mai sus comportă o mimică expresivă şi am amintit deja cît de sensibili erau grecii la eleganţa gesturilor, fie că era vorba să-şi drapeze mantaua, ori să arunce conţinutul cupei la jocul de cotab [54].

Astăzi, popoarele mediteraneene, şi mai ales poporul grec, îşi întovărăşesc cuvintele cu gesturi vii şi numeroase, care le înlocuiesc cu totul uneori ; se spune că „vorbesc cu mîinile“ şi de asemenea cu portul capului şi cu atitudinea întregului corp. Aşa stăteau lucrurile şi altădată ?

Grecii din vremea lui Pericle, ca şi cei de astăzi, făceau „nu" din cap dîndu-l pe spate *(ananéuo)* şi ridicînd bărbia, nu întorcînd alternativ capul de la dreapta la stînga şi de la stînga la dreapta. Cînd se întîlneau, ei se salutau făcînd un gest cu mîna dreaptă ridicată, dar nu practicau „sărutul de salut" aşa cum se va obişnui la Roma. Cît despre strîngerea de mînă, ea avea loc mai ales în anumite ocazii cu caracter religios şi era simbolul unui angajament solemn [55]; pe stelele funerare vedem adesea cum mortul şi una din rudele lui rămase în viaţă îşi strîng mîna.

La teatru şi la Adunare, aprobarea se exprima prin aplauze şi strigăte, nemulţumirea prin fluierături şi ţipete stridente [56]. Se pare însă că aceste manifestări zgomotoase *(thórybos)* au fost rare sub administraţia lui Pericle şi n-au ajuns frecvente decît după moartea lui. Ştim în orice caz că oratorii din vremea lui Solon vorbeau de la tribună fără să facă nici un gest, „cu mîna sub manta", în timp ce în epoca lui Demostene şi a lui Eschine, ei nu ezitau să gesticuleze şi să întărească vehemenţa cuvintelor cu cea a gesturilor oratorice [57]. Ne este îngăduit să credem că acestei deosebiri de atitudine din partea oratorilor îi corespundea o deosebire de ţinută din partea publicului, care se arăta din ce în ce mai agitat şi mai zgomotos. Aristofan, care admiră rezerva şi demnitatea atenienilor de odinioară, este scandalizat de vulgaritatea celor din timpul său.

În viaţa de toate zilele, unele gesturi aveau o semnificaţie simbolică. Oamenii plesneau din degete, cu mîna ridicată sus, pentru a-şi manifesta bucuria, aşa cum face, poate, efebul de la Maraton. Pentru a-şi bate joc de cineva şi pentru a-l lua în rîs, ei nu dădeau cu tifla, ci arătau spre el cu degetul mijlociu, strîngînd toate cele-

lalte degete (*skimalízo*). Or, „degetul mijlociu era, la greci ca şi la latini, *infamis digitus*. Acesta era deci un gest de ştrengărie obscenă, asemănător cu unele gesturi de astăzi“ [58].

Multe gesturi erau dictate de religie sau de superstiţie. Grecii îşi întorceau ochii de la orice privelişte care putea să le transmită, credeau ei, o impuritate şi scuipau pentru a scăpa de un semn rău sau de urmările unui cuvînt ori ale unei întîlniri neplăcute: superstiţiosul lui Teofrast, „zărind un nebun sau un epileptic începe să tremure şi scuipă într-o cută a mantalei“ [59]. Atunci cînd plîngea, grecul îşi acoperea faţa cu un colţ al veşmîntului, din pudoare, dar şi pentru a-i scuti pe ceilalţi de o privelişte de rău augur [60].

În sfîrşit, doliul prilejuia nişte manifestări care, astăzi, ni s-ar părea excesive :

„Femeile gem şi se tînguiesc, toată lumea plînge ; oamenii îşi dau cu pumnii în piept, îşi smulg părul, îşi însîngerează obrajii ; ba chiar uneori, ei îşi sfîşie hainele, îşi pun ţărînă în cap şi cei rămaşi în viaţă sînt mai de plîns decît mortul, căci adesea ei se tăvălesc pe jos şi se dau cu capul de pămînt, în timp ce mortul, cu ţinuta lui decentă şi frumoasă, acoperit de coroane, este expus pe un pat înalt şi împodobit ca pentru o procesiune solemnă“ [61].

Această descriere, făcută de Lucian, este posterioară epocii clasice cu mai multe secole, dar multe texte şi monumente figurate ne dovedesc că, în secolul lui Pericle, manifestările de doliu abia dacă erau mai puţin violente [62].

CAPITOLUL VIII

# Viaţa religioasă. Teatrul

Grecii sînt socotiţi adesea nişte raţionalişti, iar această părere este îndreptăţită într-un anume sens : în sensul că ei au creat ştiinţa şi filosofia, precum şi în acela că mulţi dintre filosofii lor au supus unei critici ascuţite şi corozive tradiţiile religioase ale poporului lor [1]. Însă poporul grec în ansamblul lui, la fel cu toate popoarele antichităţii, era pătruns de sentimentul sacralului [2], pe care cuvîntul *thámbos*, de origine preelenică, îl redă foarte bine : este vorba de acea teamă, de acea spaimă respectuoasă pe care o trezeşte apropierea oricărei forţe, a oricărei fiinţe supranaturale desluşite în natură sau în lumea oamenilor [3]. Căci pentru un om al antichităţii, universul era plin de divinităţi, mari sau mici, binevoitoare sau de temut, şi în această credinţă se află rădăcina politeismului care, după o fază animistă, a luat destul de repede în Grecia o înfăţişare antropomorfică. În această epocă

*cînd cerul pe pămînt*
*Păşea şi respira într-un popor de zei* [4],

oamenii credeau în existenţa unor divinităţi nenumărate, aflate în imediata apropiere şi aproape palpabile, de care depindea fericirea sau nefericirea muritorilor pe pămînt şi, după moarte, pe tărîmul de dincolo al împărăţiei lui

Hades. Întreaga lor viață era scandată de ritmul sărbătorilor religioase ale familiei, ale demului, ale tribului și ale cetății și de îndeplinirea minuțioasă a riturilor moștenite din străbuni *(tà pátria)*.

Este foarte adevărat că au existat, încă din secolul 6, în Grecia, printre filosofi, cîțiva liber cugetători, cîțiva atei, izolați la început, dar care au ajuns mai numeroși în a doua jumătate a secolului 5, în epoca sofiștilor ; această epocă apare oarecum ca o prefigurare a secolului al XVIII-lea modern, „secolul luminilor" și al luptei antireligioase [5]. Un Pericle, un Tucidide îndeplineau desigur riturile civice și familiale, dar nu par să fi avut decît o încredere cu totul relativă în eficacitatea ceremoniilor religioase și cu atît mai puțin în cea a practicilor superstițioase și în veracitatea oracolelor. Cînd Pericle era țintuit în pat, bolnav de ciuma care avea să-l răpună în curînd, în 429, „primind un prieten în vizită, i-a arătat o amuletă pe care femeile i-o atîrnaseră de gît, ca să-i dovedească că se simțea foarte rău de vreme ce răbda această neghiobie" [6]. Însă niște oameni care înfățișau mult mai bine tipul „atenianului mediu", un strateg ca Nicias, un scriitor ca Xenofon, erau însuflețiți de o pietate vecină cu superstiția. Chiar niște filosofi ca Socrate și ca discipolul său Platon, care a criticat cu atîta înverșunare mitologia lui Homer, credeau fără îndoială în existența supranaturalului [7], și cu toate acestea Socrate a băut cucuta din cauza lipsei lui de pietate.

Mulți filosofi, printre care se va număra mai tîrziu și platonicianul Plutarh, se aflau la jumătatea drumului între „credința omului de rînd" și necredință, pe o *via media* între superstiție și ateism, pe care le considerau drept două erori la fel de grave. Numai cu începere din secolul 3, școala lui Epicur a grupat mulți necredincioși ; și încă, filosofii Grădinii nu erau de fapt atei, dar zeii pe care-i

recunoşteau se aflau surghiuniţi departe de lumea oamenilor şi nu se ocupau deloc de treburile omeneşti, ceea ce, practic, îi ducea pe epicurei la indiferenţă faţă de religie şi adesea chiar la o ostilitate făţişă împotriva pietăţii tradiţionale [8].

Cetatea antică era, cu un termen de astăzi, „totalitară". Orice distincţie între temporal şi spiritual era de neconceput aici : preoţii nu aveau nevoie de „chemare", ei erau magistraţi ai cetăţii. De aceea era logic să se considere că filosofii care îşi declarau în mod public ateismul sau a căror credinţă era suspectă călcau legile cetăţii sau „pactul social" : nu puteai fi un bun atenian fără să crezi în puterea Atenei, patroana cetăţii, şi în puterea tatălui ei Zeus. Aşa se explică de ce au fost intentate unor filosofi, în secolele 5 şi 4, mai multe procese de impietate. Al lui Socrate este cel mai celebru : acuzat în 399 „că nu crede în zeii pe care-i recunoaşte cetatea, că încearcă să introducă divinităţi noi şi că, prin aceasta, corupe tineretul", el a fost condamnat la moarte. Înaintea lui fuseseră judecaţi pentru impietate Anaxagoras din Clazomenai, profesorul lui Pericle, Protagoras din Abdera şi Diagoras din Melos, străini toţi trei, dar care avuseseră la Atena o influenţă însemnată [9]. Poeţii tragici, Eschil, Euripide, nu erau nici ei la adăpost de asemenea urmăriri judiciare, dar, printr-o lipsă de consecvenţă care are de ce să uimească, comedia se bucura de o libertate mult mai mare : fără să tragă nici o consecinţă neplăcută, Aristofan a putut s-o provoace, în *Păsările*, pe Demeter să scoată din pămînt un singur spic de grîu după ce păsările vor fi mîncat sămînţa şi să-l înfăţişeze, în *Broaştele*, pe Dionysos — zeul teatrului, cel în cinstea căruia se juca orice piesă tragică sau comică — ca pe un laş şi un fanfaron : explicaţia este că în aceste bufonerii nimic nu era luat în serios.

Cele mai vechi rituri ale religiei grecești — religie fără dogmă și fără carte sfîntă — sînt fără îndoială cele păstorești și agrare, cele care au ca scop să asigure fecunditatea turmelor și fertilitatea ogoarelor :

„Să ne închipuim un țăran grec. Ca toți oamenii sărmani din toate timpurile, el se trezea devreme, înainte de revărsatul zorilor. În semiîntunericul dimineții, el căuta din ochi stelele... Trimitea cu mîna un sărut soarelui care răsărea și la fel făcea cu prima rîndunică sau cu prima gaie... Mai mult decît după soare, el tînjea după ploaie și uneori după puțină răcoare. Privea spre cel mai înalt vîrf din împrejurimi, încununat de nori uneori, căci acolo sus, pe creasta muntelui își avea lăcașul Zeus, cel care adună norii, aruncă trăznetul, dăruiește ploaia. El era un zeu mare... Bubuitul tunetului era semnul puterii și al prezenței sale, uneori semnul mîniei sale“ [10].

Chiar și limba stă mărturie pentru puterea credințelor ; grecii nu spuneau „plouă“ sau „tună“, ci „Zeus plouă“ sau „Zeus tună“.

Apa este puțină în Grecia și ca atare deosebit de prețioasă. De aceea cursurile de apă erau sacre. Nici o armată nu trecea un rîu fără să-i aducă un sacrificiu, căci pînă și rîul era o divinitate. Hesiod recomanda să nu treci nici un fluviu fără să spui o rugăciune și fără să-ți speli mîinile în apa sa. Nimfele — cuvîntul nu înseamnă altceva decît „fete“ — bîntuiau prin munți, prin peșterile răcoroase, prin boschete, prin pajiști și la izvoare ; nimfele mării se numeau Nereide și noi știm că mama lui Ahile, Tetis, a fost una dintre ele. Ele sînt niște divinități bune, dar care pot ajunge de temut dacă sînt jignite sau numai neglijate ; cînd un om înnebunește, se spune că a fost „apucat de nimfe“ *(nymphóleptos)*. Tot astfel, moartea

subită a unui bărbat sau a unei femei este atribuită săgeţilor invizibile ale zeilor arcaşi, Apolon şi Artemis.

Cultul este format în esenţă din rugăciuni, din sacrificii şi din purificări. Rugăciunea se face de obicei în picioare, cu braţele ridicate spre cer cînd e adresată lui Zeus sau celorlalte divinităţi cereşti, cu braţele lăsate în jos, spre pămînt, cînd e adresată lui Hades sau celorlalte divinităţi din infern. Cel care se roagă cheamă pe nume zeul sau zeiţa, îi aminteşte actele de pietate pe care le-a săvîrşit şi formulează obiectul cererii sale, aşa cum face, în cîntul I al Iliadei, preotul Hrises, cînd i se adresează zeului său, Apolon :

„Tu cel cu arcul de argint, tu paznicul Hrisei, Sminteus,
Care vîrtos ocroteşti Tenedos şi Chila prea sfîntă,
Dacă ziditu-ţi-am eu vreun mîndru locaş de mărire,
Ori închinatu-ţi-am grasele buturi de capre şi tauri,
Glasul auzi-mi-l, Doamne, şi-o singură vrere-mplineşte-mi :
Stropii de plîns cu săgeţile tale plătească-mi danaii !“ [11]

Cînd cineva se adresează zeilor este vorba aproape întotdeauna de un schimb, ofranda fiind adusă pentru a obţine o favoare sau un ajutor împotriva duşmanilor. În rugăciunile sale oficiale, cetatea Atenei cere de la zei, şi în primul rînd de la Atena şi de la Zeus, „bunăstarea şi mîntuirea cetăţenilor atenieni, a nevestelor şi a copiilor lor, precum şi a întregii ţări şi a aliaţilor ei.“

Ofrandele care însoţesc în mod normal rugăciunea pot fi o libaţie de vin sau de lapte sau pot consta din cîteva prăjituri şi dulciuri (*pélanos*) aşezate pe altar, din legume şi din primele fructe din orice recoltă. Sacrificiile cele mai importante comportă însă vărsare de sînge. În epoca cea mai veche exista credinţa că zeii vor victime omeneşti şi

sacrificiul Ifigeniei, de pildă, păstrează în planul legendei amintirea sacrificiilor omenești care au fost înlocuite pretutindeni, mult înainte de epoca clasică, cu jertfirea animalelor. Se înjunghie oi sau mioare, vaci sau boi, porci, capre sau țapi. Fiecare divinitate are preferințele ei : se oferă de obicei lui Poseidon tauri, Atenei vaci, lui Artemis și Afroditei capre. Asclepios cere cocoși sau găini, alți zei pretind porumbițe, ori cîini, ori cai. Hecatombele — în sens literal „sacrificii de o sută de boi" — și sacrificiul triplu, în care i se jertfesc lui Poseidon un taur, un berbec și un vier *(suovetaurile)*, sînt atestate încă de Homer[12]. Victimele trebuie să fie întotdeauna *téleioi*, adică sănătoase și fără cusururi. Contează și sexul și culoarea blănii lor : zeițelor li se sacrifică de obicei femele, zeilor cerești animale albe sau de culoare deschisă, iar divinităților infernale victime negre sau închise la culoare.

Ceremonia are loc de obicei dimineața, în zori. Altarul este decorat cu flori și cu ghirlande de frunze. Atît preoții, care sînt îmbrăcați în alb, cît și cei de față, toți poartă pe cap cununi. Victima este împodobită cu cununi și cu bentițe de lînă ; uneori, ea are coarnele aurite. Cu apa lustrală din vasul numit *chérnips* se stropește victima și asistența. Pe altar se aprinde un foc în care se aruncă boabe de orz și cîteva fire din părul de pe capul victimei. După rugăciune, sacrificatorul taie cu cuțitul gîtul animalului, trăgîndu-i capul spre spate : sîngele care curge trebuie să cadă peste altar. În mod obișnuit, numai o mică parte din victimă este arsă în onoarea zeului, și anume o bucată din coapse și un pic din grăsimea aceea cu a cărei sfară *(cnísa)* se delectau olimpienii lui Homer[13], iar carnea animalului tăiat în bucăți se împarte între preoți și credincioși ; ei pot s-o consume pe loc ori s-o ducă acasă. Cu toate acestea, în anumite sacrificii aduse zeilor infernali

sau morților, victima este arsă în întregime : această ceremonie se numește holocaust. Adesea, la sacrificiu asistă și un prezicător ; el cercetează viscerele calde încă ale animalului, ficatul mai ales, și trage de aici concluzii cu privire la hotărîrile zeilor. Un sacrificiu este o scenă de abator care se termină de obicei cu un ospăț.

Holocaustul este folosit și ca sacrificiu de purificare individuală sau colectivă. Ca toate popoarele vechi, grecii se temeau foarte mult de impuritatea rituală, impuritate care lovea o ființă omenească în ansamblul ei, trupul ca și sufletul, dar ei nu introduceau în această concepție noțiunea, relativ recentă, de vină morală, de „păcat" : impur era, de pildă, orice avea legătură cu nașterea sau cu moartea, orice ucigaș, chiar dacă omorîse pe bună dreptate, în stare de legitimă apărare. Nu te poți apropia de imaginile zeilor și nu poți lua parte la ceremoniile de cult decît în stare de puritate rituală, căci altminteri, în virtutea sentimentului de *thámbos*, te aștepți la mînia și la răzbunarea divină. Orice sacrificiu, dar și orice ședință a adunării politice a Atenei începea, așa cum am văzut mai sus, cu niște rituri de purificare, niște ceremonii lustrale. Orice casă în care s-a produs un deces trebuia să fie purificată împreună cu toți locatarii ei, așa cum a fost purificat palatul lui Ulise după uciderea pețitorilor. Pentru aceste purificări se folosea adesea apa de mare, iar dacă se aducea și un sacrificiu se înjunghia cel mai adesea un porc, iar sîngele lui era folosit la ceremonia lustrală. Zeul din Delfi, Apolon Pitianul, care, în legendă, îl purificase pe Oreste după uciderea mamei sale, trecea drept zeul purificator prin excelență : el însuși fusese nevoit să se purifice după ce-l ucisese pe Python. Orice cuvînt nelegiuit trebuia să fie răscumpărat pe loc, fie și numai scuipînd, gest care avea valoarea de purificare [14].

Cultul morţilor, aşa cum a arătat Fustel de Coulanges în *Cetatea antică*, ocupa un loc important în existenţa celor rămaşi în viaţă. El începea a treia zi după înmormîntare[15]. De ziua mortului, cei vii se duc la mormînt şi-i oferă defunctului libaţii şi sacrificii, care se termină cu un ospăţ funebru. Libaţiile de lapte şi de vin, ca şi alimentele oferite, sare, prăjituri şi fructe, sînt puse în vase cu fundul găurit, pentru ca hrana şi băutura să poată ajunge pînă la defunct. Grecii presupun că defunctul continuă să trăiască sub pămînt şi să se bucure de ofrande, aşa cum fac şi umbrele invocate de Ulise în *Nekýia* din cîntul 11 al *Odiseei*, care se reped cu lăcomie la sîngele negru al victimelor înjunghiate pentru a mai prinde, bîndu-l, puţină vlagă... În casă se păstra lîngă altarul domestic o imagine a mortului : aflăm dintr-o inscripţie din secolul 2 î.e.n. că acestei imagini trebuia să i se pună o cunună de laur de două ori pe lună, în ziua de lună plină şi şapte zile mai tîrziu[16] ; este foarte probabil că acest ritual sau unul asemănător era îndeplinit încă din epoca clasică.

Sărbătorile, religioase şi civice în chip indisolubil, erau deosebit de numeroase şi de strălucitoare la Atena, unde, aşa cum am văzut mai sus, Pericle, în elogiul funebru pe care-l rosteşte, la Tucidide, în onoarea cetăţenilor căzuţi pentru patrie, numără printre distracţiile cetăţii „acele concursuri şi acele sărbători care se ţin lanţ de la un capăt al anului la celălalt“ [17]. Toate laolaltă exaltau şi sentimentele religioase şi patriotismul, şi credinţa în zei şi mîndria naţională. Numai războiul putea întrerupe ciclul acestor întruniri periodice sau, cel puţin, îi putea micşora strălucirea şi de aceea Aristofan ne arată

Pacea personificată, în comedia cu același nume, dusă cu alai, în clipa cînd strădania plugarilor din Atica a scos-o în sfîrșit din peștera unde zăcea sub un morman de pietre, de două „domnișoare de onoare", care sînt Opóra, zeița recoltelor, și Theoría, zeița spectacolelor și a sărbătorilor. Pentru un atenian din epoca lui Pericle, fericirea păcii constă în primul rînd în belșugul material și în bucuria marilor sărbători, numite *panegýreis* ; ne gîndim cu anticipare la strigătul plebei romane, *panem et circenses,* cu singura deosebire că Theoría evocă distracții de un ordin mai înalt decît jocurile din circ.

Cele mai multe din aceste sărbători, dacă nu toate, comportau și jocuri care se desfășurau sub formă de concursuri *(agónes)* : concursuri gimnice sau atletice de cele mai multe ori, despre care am vorbit în legătură cu educația [18], dar și concursuri lirice și muzicale, concursuri dramatice de tragedie și de comedie, și chiar, uneori, concursuri de frumusețe, adică de înfățișare și de ținută, care se disputau fie între femei, fie chiar între bărbați !

Să trecem deci în revistă, în liniile lui mari, calendarul religios al Atenei și să caracterizăm în cîteva cuvinte cele mai însemnate dintre aceste sărbători [19]. În timpul războiului peloponeziac, o reformă a calendarului, adoptată pentru a restabili concordanța dintre lunile lunare și anul solar, a adus o oarecare neorînduială în celebrarea sărbătorilor, fapt care i-a dat prilej lui Aristofan să înfățișeze corul din Norii făcînd atenienilor, din partea Lunii, reproșuri glumețe :

„Dispuneți de zilele voastre fără nici o socoteală și dați peste cap calendarul astfel încît, de fiecare dată, zeii o iau la rost pe ea, Luna, cînd se văd lipsiți de un banchet sau cînd se-ntorc acasă fără să fi avut parte de sărbătoarea care revenea o dată cu șirul zilelor. Și iarăși, e de

adus un sacrificiu ? Voi deliberaţi şi luaţi o hotărîre conform cu dreptatea ; şi adesea, în timp ce la noi, zeii, se ţine post în amintirea lui Memnon ori a lui Sarpedon, voi aduceţi vesele libaţii"[20].

Anul oficial — civil şi religios — începe în iulie, în luna *Hecatombaión*, care se numise la început *Cronión*, fiindcă în ziua de 12, în mijlocul bucuriei provocate de terminarea secerişului, erau sărbătoriţi Cronos (Saturn), tatăl lui Zeus, şi soţia sa Rhea (Cybele), maica zeilor. Sărbătoarea *Crónia*, ca şi Saturnaliile de la Roma, aşeza alături, în sînul fiecărei familii, stăpînii şi sclavii, la un banchet vesel şi zgomotos, dar ea avea şi un caracter public şi naţional. În ziua de 16 a aceleiaşi luni era celebrat sacrificiul sărbătorii *Synóikia*, care amintea de *synoikismós*-ul înfăptuit de Tezeu, originea îndepărtată a unificării Aticei şi a puterii ateniene. Chiar la sfîrşitul lunii Hecatombaión se afla marea sărbătoare naţională a zeiţei Atena, patroana cetăţii, Panateneele.

În fiecare an, sărbătoarea cu acest nume ţinea două zile, dar la patru ani o dată, ea era celebrată cu o solemnitate deosebită şi dura cel puţin patru zile. La concursurile gimnice, care comportau în special alergări cu torţe (*lampadedromíai*[21]), atleţii biruitori primeau ulei de la măslinii consacraţi Atenei, în nişte amfore numite „panatenaice", decorate pe o parte cu imaginea Atenei *Prómachos* (adică „cea care luptă în primele rînduri"), stînd în picioare între două coloane, iar pe cealaltă cu reprezentarea concursului (de pildă alergarea) la care fusese cîştigat premiul. Pe urmă avea loc marea procesiune (reprezentată în marmură pe friza Partenonului) care, plecînd din Cerameicos, trecea prin centrul Atenei, pentru a duce în chip solemn pe Acropolă peplosul brodat în fiecare an de fete anume alese, care urma să îmbrace statuia

de cult a Atenei ; preoţii şi toate organismele cetăţii, inclusiv reprezentanţii metecilor, formau un lung alai, orînduit cu grijă, pe care-l însoţeau efebi călare. Odată ajunşi pe Acropolă, în faţa vechiului templu al Atenei *Poliás* (adică „proteguitoarea cetăţii"), ei sacrificau mai întîi patru boi şi patru oi, iar apoi, pe marele altar care se afla în faţa Partenonului se înjunghiau atîtea vaci cît să se ospăteze întregul oraş şi nu încape îndoială că de la această hecatombă şi-a luat noul său nume luna Hecatombaión.

În *Boedromión* (septembrie) se celebrau misterele de la Eleusis, despre care ne rezervăm dreptul să vorbim mai jos, şi *Boedrómia*, sărbătoarea lui Apolon *Boedrómios*, adică „cel care-ţi vine în ajutor în luptă". Această sărbătoare comporta un sacrificiu şi o procesiune.

Luna cea mai plină de sărbători era *Pyanopsión* (octombrie). În ziua de 7, avea loc, in cinstea lui Apolon, *Pyanópsia*, sărbătoarea semănatului, celebrată prin rituri extrem de vechi şi de ciudate : pe o farfurie se oferea zeului o mîncare făcută din bobi *(pýanoi)* şi din mai multe alte legume amestecate cu făină de grîu cîrnău, apoi era purtată în procesiune o ramură de măslin, numită *eiresióne* înfăşurată în lînă şi încărcată cu primele roade din orice recoltă (acesta era un talisman de fertilitate), iar în acelaşi timp un alai vesel de băieţi cînta :

„Pe *eiresióne* se află smochine, pîini grase,
o ulcică de miere, ulei pentru uns,
cupa de vin curat care-l îmbată şi-l adoarme" [22].

O altă procesiune, cu un caracter oarecum analog, se desfăşura la *Oschophória*, în cinstea lui Dionysos : un alai de adolescenţi condus de doi băieţi *amphithaléis* [23] ducea mlădiţe de viţă încărcate de ciorchini. În timpul sacrifi-

ciului și al libației se scotea strigătul liturgic *eleléu ioú, ioú*. Apoi aveau loc dansuri și concursuri de alergare între efebi [24].

În zilele de 11, 12 și 13 ale aceleiași luni aveau loc *Tesmoforiile*, sărbătoarea Demetrei *Thesmophóros*, care veghează atît asupra semănăturilor de pe ogoare, cît și asupra fecundității femeilor. Nu luau parte la Tesmoforii decît atenienele măritate ; bărbații erau excluși cu desăvîrșire [25]. Femeile se pregăteau timp de cîteva zile pentru această sărbătoare [26]. În prima ei zi, numită *Ánodos* („urcușul") se scoteau la lumină rămășițele unor obiecte sacre [...] care fuseseră îngropate cu patru luni mai înainte ; acest ritual de magie agrară este analog cu cel pe care-l practicau în cinstea Atenei două fetițe numite *arrephóroi*. În cea de a doua zi, numită *Nestéia* („ajunul") femeile nu se atingeau de nici un fel de hrană. În cea de a treia, numită *Calligéneia* („născătoare de frumos"), ele îi ofereau Demetrei tot felul de roade ale pămîntului, precum și fierturi și brînză, [...] mîncau sîmburi de rodie și se flagelau cu niște ramuri verzi ; despre toate aceste rituri se bănuia că favorizează fecunditatea.

*Apatoúria*, sărbătoare civică a fratriilor, ținea tot trei zile. Primele două erau caracterizate prin sacrificii și banchete. În cea de a treia, numită *Coureótis*, tații de familie aduceau în fața membrilor fratriei lor copiii legitimi născuți în cursul anului ca să fie înscriși după regulă ; fiecare dintre ei sacrifica cu această ocazie o oaie sau o capră pe altarul lui Zeus *Phrátrios* și al Atenei *Phratría*.

În sfîrșit, în 30 ale lunii Pyanopsión, Atena *Ergáne* („lucrătoarea"), zeița meșteșugarilor, și Hephaistos, zeul fierarilor, primeau, la sărbătoarea numită *Chalkéia*, omagiile celor care prelucrau bronzul *(chalkéis)* și ale celor-

lalți meseriași [27]. Lucrătorii ofereau cu dragă inimă Atenei cîte un produs al industriei lor, cîte o „capodoperă" executată special pentru zeiță, tot așa cum țăranii îi consacrau primele roade ale recoltei lor. S-au găsit dedicații de acest fel către Atena Ergáne, de pildă cea a unui anume Bacchios, despre care știm datorită epitafului său, păstrat și el, că era un olar care cîștigase premiul întîi la un concurs între meșteri : „Bacchios a oferit (acest ex-voto) în dar Atenei Ergáne după ce a fost încununat de tovarășii săi de *thíasos*" [28].

În luna *Posideón* (decembrie), sărbătoarea *Halóa* (de la *hálos* „arie de treierat" sau „ogor treierat") urmărește să ocrotească boabele care germinează în pămînt, tot așa cum Tesmoforiile urmăreau să protejeze semănăturile. Cu acest prilej, i se aduc sacrificii Demetrei și fiicei sale Core, precum și lui Poseidon, de la care și-a luat numele această lună și care a fost un zeu htonian *(Gaiéochos)* înainte de a ajunge domnul mării. Cu excepția cîtorva magistrați însărcinați să supravegheze ceremoniile, bărbații nu luau parte la *Halóa* : erau primite în schimb curtezanele, în ciuda faptului că ele erau excluse de la Tesmoforii, ca și bărbații [...]

În *Gamelión* (ianuarie), luna căsătoriilor *(gámos)*, se celebrau sărbătoarea numită *Gamelía* sau *Theogamía*, care amintea de însoțirea divină a lui Zeus cu Hera, și o a doua sărbătoare a lui Dionysos, numită *Lénaia*. Nu era vorba, așa cum s-a crezut, de o sărbătoare a teascului de vin *(lenós)*, care ar fi stranie la cîteva luni după terminarea culesului în vii, ci de o sărbătoare orgiastică care-și trăgea numele de la *Lénai*, cum mai erau numite Menadele sau Bacantele, femei stăpînite de delirul bachic. Pentru dansurile lor extatice și nebunești, ele aveau un loc sacru numit *Lénaion* [29]. Fiindcă Dionysos e zeul ditirambului

şi al teatrului, această sărbătoare comporta şi reprezentaţii lirice şi dramatice : mai multe piese de ale lui Aristofan, A h a r n i e n i i, C a v a l e r i i şi V i e s p i l e, între altele, au fost jucate la Lénaia, în faţa unui auditoriu compus numai din atenieni şi meteci, în vreme ce la Marile Dionisii din martie veneau la teatru mulţi delegaţi trimişi de oraşele aliate pentru a aduce tributul. Aşa se explică de ce Aristofan, în A h a r n i e n i i, profită de această absenţă a aliaţilor pentru a-l ataca mai liber pe Cleon, calul lui de bătaie :

„Sîntem numai între noi, este concursul de la Lénaia, străinii n-au sosit încă : nici tributul n-a fost adus, nici aliaţii n-au venit din oraşele lor ; sîntem singuri astăzi, numai noi, floarea cetăţii, şi metecii, care sînt buruiana, dacă pot spune astfel“ [30].

O altă mare sărbătoare a lui Dionysos, zeul vinului, se desfăşura în *Anthesterión* (februarie) : Antesteriile, ca şi Tesmoforiile celebrate în cinstea Demetrei în luna Pyanopsión, aveau loc în zilele de 11, 12 şi 13. În prima zi a acestui triduum, numită *Pithóigia* („deschiderea urcioarelor“) se deschideau vasele de pămînt ars, *píthoi*, în care se păstra vinul din recolta de pe toamnă. În ziua aceasta sau în ziua următoare, numită *Chóes* (nişte ulcele mici, din care se turna vinul ; cf. C h o e f o r e l e), exista un concurs pentru băutori : la un semnal al trompetei trebuia să bei cît mai repede cu putinţă tot vinul dintr-o oală ; învingătorul primea o coroană de frunze şi un burduf de vin. Multe din aceste oale au fost descoperite ; ele sînt adesea împodobite cu scene care înfăţişează copii mici jucîndu-se cu jucării şi cu coroane, căci Antesteriile aveau şi o sărbătoare pentru copii [31]. În cea de a doua zi avea loc o procesiune care-l ducea cu alai pe Dionysos, urcat pe un car în formă de corabie ; se pare că partici-

panții la cortegiu purtau măști, iar această ceremonie veselă a putut fi comparată cu carnavalul nostru; rolul zeului trebuia să fie jucat de arhontele-rege fiindcă *Basílinna*, regina, adică soția arhontelui-rege, trebuia să se însoțească cu el într-o *hierogamía*. Cea de a treia zi a sărbătorii, numită *Chýtroi* („cratițele") avea însă cu totul alte caracteristici: ea era consacrată morților și muribunzilor. Se pregătea, în niște cratițe de pămînt ars, o fiertură de legume și de diferite boabe *(panspermía)* care trebuia să fie mîncată înainte de lăsarea nopții, iar sacrificiul principal era oferit lui Hermes *Psychopompós*, cel care călăuzește umbrele în infern. Pentru a se înlătura semnele rele se spunea, la sfîrșitul celei de a treia zile: „Afară, *Kéres* (zeițele morții); gata cu Antesteriile!" [32].

Tot în Anthesterión au loc și *Chlóïa*, sărbătoarea Demetrei *Chlóe* și *Diásia*, cea mai importantă dintre sărbătorile ateniene care-l cinstesc pe Zeus.

În timpul lunii *Elaphebolión* (martie), care marca sfîrșitul iernii și sosirea primăverii, se celebrau niște sacrificii prin care i se aduceau mulțumiri Atenei *(Procharistéria)* și mai ales Marile Dionisii din oraș, cea de a doua „stagiune" teatrală, după Lánaia, cea care atrăgea și mulți străini, fiindcă, odată cu terminarea sezonului urît, corăbiile puteau atunci brăzda din nou Marea Egee. Sărbătoarea avea un fast care nu se putea compara decît cu cel al Marilor Panatenee și dura cinci zile: se reprezentau, în ziua de 9 ditirambii, în ziua de 10 comediile și de la 11 la 13 trilogiile tragice, urmate fiecare de cîte o dramă satirică. Vom reveni curînd asupra lor, în legătură cu teatrul.

În *Mounychión* (aprilie), în ziua de 16, sărbătoarea *Mounýchia* comporta o procesiune în cinstea lui Artemis,

căreia i se ofereau prăjituri așezate în mijlocul unor torțe aprinse.

În *Thargelión* (mai) era celebrată *Thargélia,* în cinstea fratelui lui Artemis, Apolon, zeul purificator prin excelență. Pe data de 6, în prima zi a sărbătorii, orașul era purificat prin ritualul *pharmacói,* care nu este lipsit de analogie cu obiceiul evreiesc al „țapului ispășitor". Doi bărbați străbăteau străzile orașului ; lumea îi lovea cu ramuri de smochin și cu tulpini de ceapă de mare *(skíllai),* pentru a-i goni afară din cetate și pentru a îndepărta, odată cu ei, impuritățile, *miásmata,* de care se presupunea că erau încărcați. În ziua de 7, i se oferea lui Apolon un *thárgelos,* adică o prăjitură sau o fiertură de cereale, ofrandă din primele roade ale recoltei apropiate. Pe 25 avea loc *Plyntéria,* sărbătoarea băii pe care o făcea zeița Atena : vechea statuie de lemn *(xóanon)* a zeiței Atena *Poliás* era dusă pînă la Phaleron și cufundată în mare împreună cu peplosul ei ; după scufundare i se ofereau zeiței prăjituri și smochine uscate. Bineînțeles, în virtutea cultului imaginilor, idolul era identificat cu însăși zeița. Baia avea rostul de a purifica întreaga cetate căreia Atena îi era patroană și, ca atare, cele mai însemnate sărbători din luna Thargelión asigurau purificarea colectivă a orașului care trebuia să fie vrednic de binefacerea divină a recoltelor.

În sfîrșit, în ultima lună a anului atenian, numită *Skirophorión* (iunie) se celebrau *Skirophória,* sărbătoare cu riturile puțin cunoscute, care pare să fi cuprins un sacrificiu adus laolaltă Demetrei, fiicei sale Core, Atenei și lui Poseidon ; *Dipolíeia* sau *Bouphónia,* cînd se sacrifica lui Zeus un bou care trage la plug ; și *Arretophória,* sărbătoare în cinstea Atenei, care avea unele rituri, îndeplinite de două fetițe numite *arrephóroi,* destul de ase-

mănătoare cu cele care se practică de Tesmoforii, la Ánodos.

Se poate observa că nu am enumerat decît zece luni din anul atenian. Rămîn *Metageitnión* (august) și *Maimacterión* (noiembrie), care nu erau desigur lipsite cu totul de ceremonii religioase, dar sărbătorile *Metagéitnia* și *Maimactéria* abia dacă sînt menționate în documentele de care dispunem. Cele pe care le-am spus pînă acum sînt suficiente pentru a arăta că Tucidide nu exagera deloc cînd punea în gura lui Pericle afirmația că la Atena se celebrau sărbători de la un capăt al anului la celălalt. Și încă am omis sărbătorile unor zei secundari cum ar fi Asclepios, pe cele ale eroilor, de pildă *Theséïa*, și pe cele ale cultelor străine, aduse de meteci, cum sînt *Bendídeia*, sărbătoare celebrată încă din secolul 5, la Pireu, în onoarea zeiței Bendis din Tracia.

Am făcut aluzie la spectacolele dramatice, în legătură cu Lénaia și cu Marile Dionisii urbane. Teatrul este, împreună cu stadiul, monumentul caracteristic al oricărei cetăți grecești cît de cît importante și se știe că în Atica, pe lîngă teatrul așezat pe versantul sudic al Acropolei, în sanctuarul lui Dionysos Eleuthereus, existau teatre și în multe deme, de pildă la Pireu, la Collytos, la Salamina, la Eleusis, la Thoricos, la Rhamnous ; aceste teatre erau folosite pentru reprezentațiile de la Dionisiile agrare.

Este bine să vorbim despre teatru în capitolul consacrat vieții religioase fiindcă orice reprezentație dramatică avea loc în sanctuarul lui Dionysos, cu prilejul uneia dintre sărbătorile acestui zeu, era prezidată de preotul lui și era organizată de către magistrații cetății sub formă de con-

curs, întocmai ca jocurile gimnice care însoţeau alte sărbători.

Oricine ştie că teatrele greceşti erau amenajate în aer liber, de obicei pe pantele unei coline, de care se sprijină băncile din *théatron* şi care închide *orchéstra* circulară, unde evolua corul, în jurul altarului lui Dionysos şi în faţa unui *proskénion* care se desprindea din *skené* (aceasta din urmă fiind, la origine, doar un cort unde se îmbrăcau membrii corului, coreuţii, şi actorii). În forma pe care o are astăzi, teatrul lui Dionysos de la Atena datează din epoca romană, în timp ce splendidul teatru din sanctuarul de la Epidaur, în Argolida, păstrează mai bine aspectul pe care-l avea în epoca clasică [33]. Toate aceste teatre aveau o acustică excelentă [34].

La Atena, cei mai înalţi magistraţi ai cetăţii — arhontele eponim şi arhontele-rege — pregăteau cu mult timp înainte reprezentaţiile care urmau să aibă loc la Lénaia şi la Marile Dionisii. Se începea cu numirea coregilor, *choregói*, adică a cetăţenilor bogaţi pe care statul îi însărcina să recruteze, să întreţină şi să echipeze pe cheltuiala lor corurile tragice sau comice formate, cele dintîi din cincisprezece, cele de pe urmă din douăzeci şi patru de coreuţi. Poeţii care doreau să ia parte la concurs — erau admişi şi străinii, adică grecii din afara Atenei — „cereau un cor" de la arhonte, care putea alege între ei după cum voia, dar care era obligat apoi să dea socoteală poporului de alegerea făcută. Poetul era şi propriul său regizor şi tot el „instruia" şi corul ; cu toate acestea, el putea fi ajutat sau chiar înlocuit de un maestru de cor (*chorodidáscalos*), căci această îndatorire era grea şi cerea aptitudini foarte variate : într-adevăr, corul cînta şi dansa pe muzica oboaielor astfel încît o tragedie sau o comedie antică constituiau un spectacol complet care se asemăna, din

acest punct de vedere cu totul exterior, cu o operă sau cu o operă comică de astăzi. Apoi arhontele alegea actorul principal, protagonistul, în subordinea căruia se aflau actorii care jucau rolul al doilea și al treilea, deuteragonistul și tritagonistul. Nici o femeie nu juca în tragedie sau în comedie ; toate rolurile feminine erau jucate de bărbați, ceea ce face ca obiceiul de a purta mască să pară mai puțin ciudat.

Odată stabilite cele trei liste, de coregi, de poeți și de protagoniști, era nevoie să se facă grupurile, adică să se dea fiecărui poet un coreg și un protagonist. Cu ocazia unei adunări a poporului, numele coregilor desemnați erau puse într-o urnă și se fixa prin tragere la sorți ordinea în care fiecare din ei era chemat să-și aleagă poetul. În felul acesta, în 472, tînărul Pericle, numit coreg, l-a ales pe Eschil, care prezenta atunci trilogia din care făceau parte și Perșii. Și protagoniștii erau repartizați poeților prin tragere la sorți ; mai tîrziu, fiecare protagonist a fost pus să interpreteze pe rînd cîte o tragedie de-a fiecărui poet, ceea ce le lăsa poeților șanse oarecum egale.

Toate aceste preliminarii se terminau cu ceremonia numită *proagón*, prezentarea tuturor poeților și a trupelor lor care se făcea în Odeonul situat lîngă teatru, un edificiu acoperit menit să găzduiască mai ales audițiile muzicale. Fiecare poet se urca pe o estradă și de acolo își rostea numele, titlurile și subiectele pieselor sale, numele interpreților. Această ceremonie ținea deci locul unui afiș.

Reprezentațiile propriu-zise, ca orice altă întrunire, începeau dimineața, puțin după răsăritul soarelui. Era dealtfel foarte necesar pentru atenieni să procedeze astfel dacă voiau să le ajungă timpul și să prezinte înainte de apusul soarelui patru pînă la cinci piese de teatru, care comportau fiecare dansuri și bucăți lirice, lăsînd totuși o

pauză între piese (orice tragedie şi orice comedie se juca fără nici o întrerupere, fără nici o pauză, fără nici un antract). Căci aşa arăta „porţia" zilnică de teatru a spectatorilor, timp de patru zile consecutiv, la Marile Dionisii : după o primă zi evidenţiată de procesiunea dionisiacă şi o a doua consacrată concursurilor strict lirice de ditirambi, în cea de a treia zi, rezervată comediilor, la început trei poeţi, iar mai tîrziu cinci prezentau fiecare cîte o piesă ; următoarele trei zile erau închinate tragediei, fiecare din ele fiind consacrată în exclusivitate operei unuia dintre cei trei poeţi aleşi de arhonte, operă care consta dintr-o tetralogie, adică dintr-o trilogie formată din trei tragedii şi urmată de o dramă satirică.

Atenienii care luau parte de la început pînă la sfîrşit la Marile Dionisii asistau aşadar la cincisprezece sau chiar la şaptesprezece piese într-un răstimp de patru zile, ascultînd adică circa douăzeci de mii de versuri, recitate sau cîntate ! Şi asta fără a mai vorbi de ditirambi. Putem fi uimiţi de o asemenea capacitate, dar lungile recitări ale poemelor homerice, la Panatenee de pildă, obişnuiseră auditoriul cu o atenţie neobosită.

Femeile, chiar dacă nu pot fi actriţe, sînt fără îndoială primite la teatru ca spectatoare [35]. Preţul biletelor este de doi oboli (a treia parte dintr-o drahmă), dar statul dă chiar el cetăţenilor săraci această sumă, din fondul pentru spectacole (*theoricón*). Locurile din primul rînd sînt rezervate pentru preoţi şi magistraţi şi pentru atenienii sau străinii care au căpătat privilegiul numit *proedría*, adică dreptul de a şedea în faţă. Buleuţii, efebii, metecii au un sector rezervat în şirurile de bănci ; femeile erau grupate, pe cît se pare, pe băncile cele mai de sus. Fiecare dintre cele zece triburi îşi avea un loc propriu. În ciuda acestor precauţii, instalarea publicului nu era tot-

deauna lipsită de tulburări şi de bătăi, iar rabduhii (*rhabdoúchoi* „purtătorii de măciucă"), în seama cărora cădea poliţia la teatru, erau siliţi atunci să intervină. Nu încape nici o îndoială că, pentru nişte şedinţe atît de lungi, atenienii, cu toată sobrietatea lor, îşi aduceau merinde, ca să mănînce şi să bea la teatru. Uneori, coregi generoşi puneau să se împartă publicului prăjituri şi vin. O atmosferă de chermeză trebuie că însoţea deci reprezentaţiile. Cu toate acestea, ele aveau un caracter religios, de vreme ce începeau cu o purificare făcută cu sîngele unui purcel şi de vreme ce preotul lui Dionysos şedea în mijlocul primului rînd de bănci, în faţa altarului zeului său, care se înălţa în mijlocul orchestrei.

După purificare se trăgea la sorţi ordinea în care urmau să fie reprezentate piesele concurenţilor. La începutul fiecărei piese, un crainic sună din trîmbiţă. În ciuda caracterului religios al sărbătorii, publicul îşi manifestă în chip zgomotos sentimentele, se aplaudă, se fluieră sau se bate din picioare [36]. Ni se spune chiar că unii poeţi plăteau o galerie ! Ne putem mira şi de extrema lipsă de cuviinţă a comediei vechi, dar nu trebuie să uităm caracterul special al cultului lui Dionysos. [...] Cît despre *comós*, de la care derivă comedia, acesta a fost caracterizat întotdeauna printr-o revărsare de veselie nestăvilită şi mai mult decît deşucheată.

La sfîrşitul concursului aveau loc judecarea şi împărţirea premiilor. Înaintea sărbătorii se stabilise o listă generală de judecători care, la începerea concursurilor ajungea să se limiteze, prin tragere la sorţi, la numai zece nume. Aceşti judecători şedeau la teatru pe nişte locuri rezervate. La terminarea reprezentaţiilor, ei votau, dar o nouă tragere la sorţi extrăgea din cele zece sufragii exprimate pe cele cinci care urmau să fie de fapt singurele valabile. Iată

cum se proceda : se punea o urnă cu cele zece tăbliţe pe care judecătorii îşi notaseră fiecare votul şi o altă urnă cu cinci cuburi negre şi cinci albe ; se trăgeau, în acelaşi timp, din prima urnă un vot şi din cea de a doua un cub : nu era valabil decît votul care ieşea în acelaşi timp cu un cub alb. Evident, se luau aceste precauţii pentru a înlătura riscul unor intrigi necinstite din partea poeţilor şi a coregilor ; vom întîlni un lux de precauţii încă şi mai remarcabil în capitolul următor, în legătură cu modul de funcţionare a justiţiei. Cu toate acestea mulţimea încerca uneori să facă presiuni asupra juriului şi se puteau produce din nou scene zgomotoase care le dădeau mult de lucru rabduhilor. Platon, cu un dispreţ pur aristocratic, califică publicul de la reprezentaţiile dramatice drept o „teatrocraţie“ [37].

Se decernează trei premii pentru fiecare categorie, tragedie sau comedie : poetului, coregului şi protagonistului. Aceste premii nu constau decît dintr-o cunună de iederă ; numai învingătorii de la concursurile de ditiramb primeau, pare-se, un trepied. Trebuie să facem o deosebire între aceste premii şi onorariile, proporţionale desigur cu locul obţinut, pe care le căpătau poeţii şi protagoniştii. Coregii învingători consacrau uneori lui Dionysos un monument care făcea să dăinuie amintirea victoriei lor şi a faimei pe care le-o aducea ea ; s-a păstrat pînă astăzi cel al lui Lysicrates [38].

La două zile de la încheierea sărbătorii, poporul se aduna la teatru pentru a studia gestiunea arhontelui care organizase concursurile : i se vota fie un elogiu, fie un blam.

Coregia, despre care tocmai am vorbit, în legătură cu teatrul, este o „liturgie“ *(leitourgía)*, adică un serviciu

public şi, în acelaşi timp, un fel de supra-impozit care-i lovea pe cetăţenii cei mai bogaţi. Ea comportă însă, în mod sigur, şi ceva onorabil, de vreme ce coregul biruitor nu pregeta, uneori, să facă alte cheltuieli pentru a consacra în ochii concetăţenilor săi amintirea reprezentaţiei la care poetul „său" triumfase, în parte şi datorită lui.

Alţi cetăţeni bogaţi erau numiţi pentru alte liturgii : *trierarchía* (întreţinerea şi comanda unei corăbii de război, a unei triere), *gymnasiarchía* (organizarea unor jocuri gimnice şi procurarea uleiului necesar atleţilor) ; *hestíasis* (plata unui ospăţ public oferit membrilor unui trib). În exerciţiul funcţiunii lor, aceşti cetăţeni erau consideraţi ca nişte magistraţi care au caracter sacru, iar cel care-i insulta sau care-i lovea — cum a făcut Midias, care l-a pălmuit în plin teatru pe Demostene care era coreg — se expunea la pedepse aspre. Dacă se arătau generoşi şi plini de rîvnă pentru binele public, ei lăsau impresia de a fi nişte evergeţi *(euergétai)* adică nişte binefăcători ai poporului. Într-adevăr, dacă unii atenieni, evergeţi cu totul împotriva dorinţei lor, îşi cheltuiau banii fără nici o tragere de inimă, alţii, în schimb, vedeau în această împrejurare un mijloc, pe care se grăbeau să nu-l scape, de a dobîndi, pentru ei înşişi şi pentru familia lor, o reală popularitate. Nu trebuie să uităm că *philotimía*, dorinţa de onoruri şi de glorie, este un sentiment profund şi foarte răspîndit în Atena secolului lui Pericle, unde este uşor să cităm exemple de evergetism pe de-a întregul voluntar şi spontan.

Cimon, fiul lui Miltiade, şi-a întrebuinţat în folosul concetăţenilor săi bogăţiile şi prada pe care o dobîndise în campaniile sale militare : el a scos gardurile de pe proprietăţile sale pentru a îngădui metecilor şi atenienilor

săraci să culeagă fructe de acolo şi în fiecare zi oferea o masă simplă şi îndestulătoare — o „supă populară" s-ar spune astăzi — multor oameni nevoiaşi ; în felul acesta, el făcea din casa sa „un pritaneu pentru toţi", după cum spune Plutarh gîndindu-se la obiceiul de a-i hrăni în pritaneu pe cetăţenii deosebit de merituoşi. Mai mult chiar, Cimon le poruncea tinerilor bogaţi care formau în jurul lui un fel de gardă să-şi schimbe hainele cu atenienii vîrstnici şi îmbrăcaţi prost pe care-i întîlneau şi să împartă bani, în piaţa publică, săracilor care se sfiau [39].

Dar mai ales sărbătorile şi concursurile ofereau prilejul unor dărnicii spectaculoase. Nicias ajunsese celebru prin fastul pe care-l manifestase cînd a condus *theoría* ateniană la Delos : se spunea chiar că dusese acolo un pod fabricat dinainte la Atena şi împodobit în chip strălucitor cu picturi, cu ornamente poleite cu aur, cu coroane şi cu tapiserii, pentru a lega între ele, pentru durata sărbătorii, insulele Delos şi Rheneia [40].

Tot astfel, la cele patru mari sărbători panelenice de la Olimpia, de la Delfi *(Pýthia)*, de la Istmul de Corint şi de la Nemeea, sărbători care cuprindeau concursuri la care erau desemnaţi biruitorii cîntaţi de Pindar în Odele sale triumfale, grecii bogaţi şi ambiţioşi se luau la întrecere care să ilustreze mai bine propriul său nume şi pe cel al patriei sale, printr-o risipă nebunească care-i ducea uneori la ruină. Participarea lui Alcibiade la jocurile olimpice din 416 a umplut de admiraţie întreaga Grecie : nu numai că, avînd cai de curse deosebit de numeroşi şi de buni, a putut înscrie la concurs, sub numele lui, nouă atelaje de care în acelaşi timp şi a cîştigat astfel premiul întîi, al doilea şi al patrulea, ceea ce nu se mai văzuse niciodată, dar a mai şi pus să se înalţe un cort uriaş, în care a oferit, după sacrificiu, un ospăţ

somptuos unei adevărate mulțimi de pelerini[41]. Invidioșii au pretins, e drept, că cetățile Efes, Chios și Lesbos, „aliatele" Atenei, au fost silite să-i procure lui Alcibiade, în chip gratuit, cortul, victimele și vinul și chiar că unul dintre atelajele din concurs nu-i aparținea de fapt ! [42]

Sanctuarul lui Zeus de la Olimpia, aproape de malul rîului Alpheios, era, din patru în patru ani, locul unde se adunau *(panégyris)* grecii din toate cetățile. Importanța pe care o avea această sărbătoare *pentetericã*, adică această sărbătoare care revenea la fiecare al cincilea an sau, altfel spus, din patru în patru ani (întocmai ca Marile Panatenee), era atît de mare încît singura cronologie valabilă în întreaga Grecie se bizuia pe era Olimpiadelor, care începea în 776 î.e.n. : lupta de la Salamina (480 î.e.n.), de pildă, data din primul an al celei de a 75-a Olimpiade ($75 \times 4 = 296$ și $776 - 296 = 480$). Chiar și sclavii și barbarii puteau asista la sărbătoarea olimpică, dar femeile măritate nu puteau. Mai ales la Olimpia căpătau grecii conștiința profundei lor unități, în ciuda tuturor dezbinărilor lor politice. În jurul incintei sacre a lui Zeus se ținea un adevărat tîrg și existau distracții pentru toate gusturile, nu numai jocuri sportive : sofiști și un mare număr de scriitori dădeau citire cu acest prilej ultimelor lor lucrări. Așa au făcut, de pildă, Herodot, Gorgias, Lysias, Isocrate : acesta din urmă nu și-a citit însă el însuși discursul, pe care-l numise *Panegiric* fiindcă îl compusese în vederea panegiriei de la Olimpia.

Sărbătoarea ținea șapte zile. În cea dintîi se aduceau sacrificii pe altarul lui Zeus și pe cele șase altare duble, înălțate pe cît se credea de Heracles, se aduceau libații pe mormîntul lui Pelops, eroul eponim al Peloponezului și se îndeplineau formalitățile care țineau de pregătirea

jocurilor. Următoarele cinci zile erau consacrate mai ales probelor sportive : zece pentru adulţi şi trei pentru copii. Bărbaţii se întreceau la patru alergări de viteză : stadiul, díaulos care era traseul dublu, dôlichos (cursa lungă care se desfăşura probabil pe şase stadii) şi alergarea cu toate armele, precum şi la luptă, la pugilat, la pancrátion şi la péntathlon, ansamblu compus din cinci probe [43] ; în sfîrşit, la hipodrom se desfăşurau cursa de cvadrige, la care a triumfat Alcibiade în 416, şi cursa de cai cu călăreţi. Pentru copii existau alergarea de un stadiu, lupta şi pugilatul. Toate aceste probe se desfăşurau sub supravegherea unor *hellanodícai* („judecători ai grecilor"). Cea de a şaptea şi ultima zi era evidenţiată de o procesiune solemnă şi de un banchet. Numele învingătorilor — *Olympionícai* — era proclamat de un crainic, care menţiona şi numele tatălui şi pe cel al patriei lor. Ca premiu, ei nu primeau decît o cunună de laur, dar gloria lor era imensă şi se răsfrîngea şi asupra familiei şi a cetăţii lor. Atena îi răsplătea pe aceia dintre cetăţenii ei care triumfaseră la Olimpia oferindu-le „hrană şi pritaneu" [44] şi nu se spune oare că un oraş, pentru a-i face la întoarcere unui *olympioníkes* o primire nemaiauzită, n-a pregetat să-şi dărîme o bucată din zidul de incintă ca să-i îngăduie să intre pe o poartă pe care nu mai intrase încă nimeni ?

Cultele cetăţii şi cultele sanctuarelor panelenice erau oare de ajuns pentru a răspunde aspiraţiilor religioase ale poporului grec ? Fireşte, un atenian putea avea, pentru zeiţa sa, Atena, o adevărată fervoare, tot aşa cum Hipolit, în tragedia lui Euripide care-i poartă numele, nutreşte faţă de Artemis o pietate aproape mistică, dar Hipolit este, în acelaşi timp, şi un orfic *. Cultele publice, cu cere-

* Vezi pag. 266.

moniile lor adesea grandioase, păstrau întotdeauna ceva puțin rece și puțin impersonal : ele se adresau zeilor, în vederea prosperității colective a orașelor sau chiar a întregii Grecii, dar nu arătau nici un interes față de fericirea individuală a ființei omenești, pe lumea asta sau pe cealaltă ; chiar și cultul morților se preocupa de hrana „umbrelor", dar nu dădea nici o asigurare cu privire la fericirea — sau la nefericirea — de pe tărîmul celălalt.

În schimb, religiile „cu mistere" le promiteau adepților lor o fericită nemurire, cu condiția să se inițieze și să respecte riturile, independent de orice noțiune de comportare meritorie sau păcătoasă ; ele aveau deci ca scop mîntuirea individuală a oamenilor. Cuvîntul grecesc *mystérion* comportă, ca și cuvîntul românesc care derivă de la el în ultimă instanță, ideea de secret la care n-au acces decît un număr de privilegiați, iar noțiunile înrudite de „mistică" și „misticism" apar mai mult decît în germene în multe din aceste secte. Pe unele, statul le-a privit cu ochi răi, în timp ce misterele de la Eleusis, recunoscute și protejate de cetatea Atena, s-au bucurat de o situație deosebit de favorizată, care le-a conferit, de-a lungul întregii antichități, o importanță excepțională.

Am spus deja că Marile Mistere de la Eleusis erau celebrate în Boedromión (septembrie) în onoarea Demetrei și a fiicei sale Core [45]. Aceste zeițe veghează și asupra cerealelor și asupra morților care sînt îngropați în pămînt, întocmai ca grăunțele. Misterele par să fi suferit și influențe orfice și dionisiace. *Imnul* homeric către Demetra, care ni s-a păstrat, povestește mitul răpirii Corei de către Hades și „căutările" mamei deznădăjduite care este primită la Eleusis și-i acordă nemurirea tînărului Demofon, iar apoi întemeiază propriul său cult cu mistere.

Iată ultimele versuri ale imnului, care constituie un fel de „beatitudine" :

„Fericit cel ce deţine, printre oameni, viziunea acestor mistere. Dar cel ce nu e iniţiat în riturile sfinte nu are aceeaşi soartă, cînd stă, mort, în întunecimile umede."

Eleusis, dem al Aticei, se află la douăzeci şi doi de kilometri de Atena. La 14 ale lunii Boedromión, „obiectele sacre" *(hierá)* aflate într-un coş erau aduse cu mare pompă de la Eleusis la Atena, unde erau depuse în *Eleusínion*. Pe 15 se adunau la porticul pictat *(Poikíle)* candidaţii la iniţiere : erau admişi toţi, chiar şi sclavii şi barbarii, cu singura excepţie a ucigaşilor care nu fuseseră purificaţi şi a celor cu vorba „de neînţeles", adică probabil a celor care, neştiind să vorbească greceşte, nu puteau pronunţa destul de bine formulele rituale. Pe 16, „miştii" *(mýstai)* se duceau în rada portului Faleron ca să ia parte la o ciudată ceremonie de purificare : la strigătul preoţilor care porunceau „În mare, miştii", fiecare dintre ei alerga să se scalde, tîrînd în urma lui un purcel care urma să fie sacrificat [46]. Apoi, pe 19, o procesiune mare şi solemnă ducea înapoi, pe drumul sacru care merge de la Atena la Eleusis, coşul mistic, în mijlocul cîntecelor şi al vocilor care strigau „Iacchos ! Iacchos !" În sfîrşit, la Eleusis, după o zi de post negru, aveau loc de la 21 la 23 cele două nopţi ale iniţierii.

Însă ceea ce se petrecea în timpul acestor două nopţi trebuia să rămînă secret şi oricine dezvăluia ceea ce văzuse sau auzise era pasibil de a fi omorît. Secretul a fost păstrat atît de bine încît numai cîteva texte tîrzii, scrise cele mai multe de Părinţii Bisericii, ne îngăduie să întrezărim în ce consta iniţierea. Marea sală în care se desfăşurau riturile secrete, *telestérion*, a fost descoperită

prin săpături arheologice : este un cadrilater întins, cu laturile de cincizeci de metri fiecare şi cu şase şiruri de cîte şapte coloane, din care se mai văd încă bazele ; pe bănci, dintre care unele erau tăiate chiar în stîncă, se puteau aşeza trei mii de persoane.

În prima noapte se acorda gradul inferior al iniţierii. Postul pe care-l ţineau miştii era întrerupt — ca şi cel al Demetrei în imnul homeric — de consumul kykeón-ului, băutură rituală făcută din apă, din fiertură de arpacaş şi din busuiocul-cerbilor [47]. Apoi obiectele din coş le erau dezvăluite miştilor, care le mînuiau. [...] Mistul trebuia să pronunţe această formulă : „Am ajunat, am băut kykeón-ul, am luat obiectul din coş şi, după împlinirea actului, l-am pus în paner şi apoi, iarăşi, din paner în coş". Se cîntau şi cîntece sacre pe care trebuie că le dirijau preoţii din familia Eumolpizilor („bunii cîntăreţi" adică).

Cea de a doua noapte era cea în care miştii din anul precedent deveneau *epóptai* (mişti „care contemplează") şi atingeau astfel cea mai înaltă treaptă a iniţierii. Sala numită telestérion era cufundată în întunecimea cea mai desăvîrşită, iar miştii erau siliţi să se deplaseze într-o atmosferă de spaimă şi anxietate creată de cîntecele lugubre. Apoi, dintr-odată, torţele — atribute caracteristice ale Demetrei şi ale Corei şi simboluri ale revelaţiei — luminau în chip strălucitor centrul sălii. Atunci li se arăta iniţiaţilor „acest mister mare şi admirabil : un spic secerat" precum şi, probabil, o adevărată dramă liturgică, o hierogamie. Un fragment preţios al retorului Themistius, atribuit pe nedrept lui Plutarh [48], ne spune :

„Sufletul, în momentul morţii, încearcă aceeaşi impresie pe care o au şi cei care sînt iniţiaţi în Marile Mistere... La început sînt doar alergături la întîmplare, ocoluri dure-

roase, mersul neliniştitor şi fără sfîrşit prin întuneric. Înainte de a veni sfîrşitul, teama, fiorul, tremurul, sudoarea rece, spaima îşi ating culmea. Apoi însă o lumină minunată se arată ochilor ; se trece în locuri pure şi în pajişti unde răsună cîntece, unde se pot vedea dansuri ; cuvinte sacre, apariţii divine îţi insuflă un respect religios. Atunci omul, ajuns la iniţiere şi la perfecţiune, dobîndindu-şi libertatea şi plimbîndu-se fără nici o constrîngere, celebrează Misterele, punîndu-şi pe cap o cunună ; el trăieşte printre oameni puri şi sfinţi ; el vede pe pămînt mulţimea neiniţiaţilor strivindu-se şi înghesuindu-se în smîrcuri şi în beznă şi rămînînd în mijlocul necazurilor, de frica morţii, în loc să se încreadă în fericirea de dincolo."

Misterele lui Dionysos promiteau desigur, ca şi cele ale Demetrei, fericirea dincolo de moarte ; credincioşii, grupaţi în nişte *thíasoi* în care se intra prin iniţiere, practicau ritul numit *omophagía*, înghiţind carnea crudă a unui animal înjunghiat.

Este mai greu de ştiut în ce consta în epoca clasică orfismul, adică acel curent de idei religioase care se lega de cîntăreţul trac Orfeu, profet al lui Dionysos, care exercitase puterea magică a muzicii şi coborîse în infern înainte de a fi sfîşiat şi înghiţit de Menade. Orfismul îşi avea şi şarlatanii săi, pe care i-a înfierat Platon [49] şi care, din cît spune el, promiteau oamenilor bogaţi, în schimbul unei retribuţii, să-i scape de orice necaz prin cîteva sacrificii şi incantaţii magice şi să le facă rău duşmanilor lor. Însă în alte locuri, Platon se inspiră din ideile orfice, ceea ce dovedeşte că el avea o oarecare stimă măcar pentru credinţă, dacă nu şi pentru oameni. S-a putut susţine totuşi că „orfismul, în epoca clasică nu este o doctrină, că de-abia dacă este un cult..., că este vorba de nişte cărţi despre

care noi nu ştim aproape nimic" [50]. Cu toate acestea rămîne probabil că a existat, încă din secolul 5, dacă nu o religie orfică, cel puţin grupuri mici de oameni care practicau „viaţa orfică" şi din rîndurile cărora au ieşit teologii şi moraliştii marii mişcări mistice legate de zeul „orgiastic" Dionysos.

Teogonia orfică şi mitul lui Dionysos-Zagreus şi al Titanilor sînt foarte ciudate. După orfici, ca urmare a unei vechi greşeli, care ne duce cu gîndul la păcatul originar (uciderea tînărului Zagreus de către Titani, strămoşii oamenilor), sufletul omenesc este închis în trup ca într-o închisoare sau ca într-un mormînt (*sóma* = *séma*) şi trebuie să străbată un ciclu întreg de existenţe şi de reîncarnări succesive. Dar celor care cunosc revelaţia lui Orfeu li se deschide calea mîntuirii. Orficul trebuie să ducă o viaţă de abstinenţă, de renunţare, de ascetism. El e vegetarian, căci credinţa în transmigraţia sufletelor implică respectul pentru viaţa universală. Sufletul trebuie să scape de tot ce este carnal şi material pentru a se elibera de pămînt şi pentru a urca spre lăcaşul divin (ceea ce este întocmai concluzia dialogului F e d r u de Platon). Pe nişte amulete făcute din foiţe de aur, găsite în cîteva morminte din Magna Graecia şi din Creta, se păstrează cuvintele pe care iniţiatul trebuie să le rostească în faţa zeilor infernali (dar caracterul lor orfic nu este stabilit în chip definitiv) :

„Vin dintr-o comunitate de puri, o, pură stăpînă a infernului..., căci îmi place să cred că fac parte din neamul vostru preafericit, dar soarta m-a lovit... Cu un salt am ieşit afară din ciclul grelelor pedepse şi dureri şi m-am avîntat cu un picior sprinten către cununa rîvnită ; mi-am găsit liman la pieptul Doamnei, stăpîna infernului."

Iar zeița îi răspunde :

„O, norocosule ! O, preafericitule ! Ai ajuns zeu din om ce erai !"

Iar inițiatul încheie, în sfîrșit, cu formula misterioasă :

„Ied, am căzut în lapte" [51].

În religia oficială se fac rugăciuni către zei și li se aduc sacrificii pentru prosperitatea cetății ; în cultele cu mistere, oamenii caută să obțină, prin inițiere, promisiuni în legătură cu o viață fericită pe tărîmul celălalt. Dar în antichitate, oamenii, în Grecia ca și pretutindeni, își doreau încă și mai mult : ei doreau să afle care este bunul plac al zeilor, în prezent și în viitor, doreau să știe dinainte cum vor arăta evenimentele viitoare. Aici intervenea divinația.

Cuvîntul latin *divinatio* indică și singur ce loc esențial ocupa divinația în religia celor vechi, deoarece, din punct de vedere etimologic, el înglobează toate cele care sînt *divina,* adică tot ce are legătură cu zeii, și într-adevăr divinația este poate elementul cel mai viu din religia Greciei și a Romei. În grecește, prezicătorul se numește *mántis,* iar divinația *mantiké :* acest cuvînt se aplică în special divinației intuitive, inspirate, căci el pare să fie într-adevăr din aceeași rădăcină cu *manía* („nebunie" sau „extaz") și cu *Mainás* („Menadă"). Cu toate acestea, grecii cunoșteau și divinația inductivă sau artificială *(éntechnos, techniké)* care se bazează pe observarea, din partea prezicătorului, a diferitelor fenomene socotite drept semne sigure *(seméia)* ale voinței divine.

Există semne prevestitoare de tot felul : prodigioase, căci orice priveliște anormală sau miraculoasă, orice naștere a vreunui monstru animal [52] sau uman este un semn de temut ; atmosferice : ploaia, tunetul sînt „semne ale

lui Zeus" (*dioseméiai*); vizuale: orice întîlnire neprevăzută, mai ales dimineaţa, cînd tocmai ieşi din casă, este un semn, bun sau rău; acustice: orice cuvînt pe care-l auzi pe nepregătite, orice zgomot, ţipăt sau sunet care se produce pe neaşteptate este un *cledón* („semn prevestitor de natură acustică") susceptibil de a fi interpretat; în sfîrşit fiziologice: orice mişcare involuntară produsă de epilepsie („boala sacră") sau pur şi simplu orice bîzîit de urechi sau orice strănut au o semnificaţie, de vreme ce voinţa omului nu le influenţează cu nimic. Cînd strănută Telemah, mama sa, Penelopa, vede în acest strănut un semn bun [53] şi tot astfel, în Anabasis, cînd un soldat începe să strănute, după un discurs al lui Xenofon, „la zgomotul acesta, întreaga armată, într-un avînt general, începu să-l adore pe zeu" [54].

În Epir, la Dodona, în sanctuarul lui Zeus, care este probabil cel mai vechi dintre toate sanctuarele oraculare ale Greciei, localnicii numiţi *Sellói* preziceau viitorul după zgomotul pe care-l făcea vîntul clătinînd frunzele stejarilor (copacii lui Zeus) sau ciocnind între ele nişte ligheane de bronz atîrnate unele lîngă altele.

Dar cele mai multe semne prevestitoare se deduc de la animalele vii sau moarte. Zborul păsărilor şi ţipetele lor sînt deosebit de apte de a dezvălui voinţa zeilor, din motive pe care ni le explică Plutarh:

„În ştiinţa despre viitor, partea cea mai însemnată şi cea mai veche este cea care se numeşte ştiinţa păsărilor. Acestea, prin viteza, prin inteligenţa, prin precizia manevrelor care le arată atente la tot ceea ce le impresionează sensibilitatea, se pun în slujba divinităţii ca nişte adevărate instrumente. Aceasta le imprimă felurite mişcări şi le face să ciripească sau să ţipe. Uneori ea le lasă să planeze, alteori le aruncă cu impetuozitate, fie pentru a

curma brusc anumite acte, anumite dorinţe ale oamenilor, fie pentru a le duce la împlinire. Acesta este motivul pentru care Euripide numeşte păsările „mesagerii zeilor“ [55].

Vulturul, pasărea lui Zeus, îţi aduce un semn bun sau „sinistru“, după cum îl vezi apărînd din dreapta sau din stînga. „Ornithomancia“ este atît de la modă, încă din epoca homerică, încît cuvintele greceşti care înseamnă „pasăre“ *(órnis, oionós)* au în acelaşi timp şi sensul de „semn prevestitor“.

În legătură cu sacrificiile am făcut deja aluzie la *hieroscopía*, metodă de divinaţie importată probabil din Etruria şi constînd din cercetarea viscerelor unui animal înjunghiat de curînd, în scopul de a se obţine indicaţii cu privire la voinţa zeilor. La ficat sînt de observat în special trei lucruri : înfăţişarea lobilor, vezica biliară şi vena portă. În Electra lui Euripide, Oreste, înainte de a-l ucide pe Egist, îl ajută să aducă un sacrificiu, în cursul căruia semnele funeste vestesc omorul iminent :

„Egist ia din mîinile lui Oreste viscerele sfinte şi le cercetează. Ficatului îi lipseşte un lob : vena portă şi vasele de lîngă vezica biliară arată privirilor lui ieşituri funeste. Oreste întreabă : «De ce eşti aşa abătut ?» «Străine, răspunde Egist, mă tem să nu m-aştepte afară din palat o cursă. Am un duşman de moarte, pe fiul lui Agamemnon, şi el duce război cu casa mea»“ [56].

Lipsa unui lob al ficatului este cel mai sigur dintre semnele care apar la cercetarea viscerelor : în felul acesta au fost înştiinţaţi de sfîrşitul care-i aştepta Cimon, Agesilaos, Alexandru cel Mare [57].

Dar însuşi numele de *mantiké*, prin care grecii desemnează orice divinaţie, ne sugerează că, în ochii lor, metodele cele mai întemeiate sînt cele ale divinaţiei inspirate,

extatice, în cadrul căreia un bărbat — sau o femeie — primea un mesaj direct de la zei.

„Oniromancia" — divinaţia cu ajutorul viselor — este o formă intermediară între divinaţia inductivă şi cea intuitivă. Este vorba de o credinţă foarte veche şi care încă nu a dispărut cu totul, potrivit căreia anumite vise conţin revelaţii divine : nu este oare adevărat că unele cărţi intitulate „Cheia visurilor" mai găsesc şi astăzi cititori ? La Homer, visele trimise de zei sînt destul de numeroase şi ele apar şi în tragedia antică, de unde au trecut, de pildă, în tragedia franceză din secolul al XVII-lea. Însă *oneirocritiké* („interpretarea viselor") este o artă complicată, căci multe vise sînt înşelătoare.

Un mare sanctuar din Argolida, cel de la Epidaur, care a cunoscut o înflorire deosebită în secolul 4, era celebru prin vindecările miraculoase care aveau loc în incinta lui. La lăsatul serii, pelerinii se culcau sub porticul de incubaţie *(ábaton, coimètérion)* şi adormeau acolo. Ei erau vindecaţi în timpul somnului, de cele mai multe ori ca urmare a unui vis în care-l vedeau pe Asclepios, zeul medicinii, fiul lui Apolon, venind la ei, atingîndu-le şi tratîndu-le partea bolnavă din trup sau revelîndu-le o „prescripţie" pe care ei se grăbeau s-o urmeze de îndată ce se trezeau. Stelele de la Epidaur, atît de ciudate, ne-au păstrat „procesele verbale" ale multor „miracole" de acest fel : o femeie chioară îşi recapătă complet vederea, un copil mut începe deodată să vorbească, un bărbat este vindecat de un ulcer etc. [58]

În somn, omul este într-o stare de inconştienţă care înlesneşte apropierea divinităţii. Şi moartea iminentă dezvoltă facultăţile divinatorii care se află cel puţin în stare virtuală în orice om : în Iliada, Patrocle şi Hector, în clipa morţii, prezic în ce împrejurări va muri curînd cel

care-i ucide, măcar că nu sînt prezicători ca Helenos sau Calhas [59].

Dar și profeții și profetesele cu calificare în regulă, cînd se află într-o stare de extaz *(ékstasis)* sau de „entuziasm", adică, în sensul grecesc al cuvîntului, de posesiune divină, pot revela voința lui Zeus, care le este transmisă mai ales prin fiul său Apolon, zeul prin excelență al divinației, după cum este, am mai spus-o, și cel al purificării. În secolul 2 al erei noastre, ateul Lucian va enumera astfel, într-un pasaj ironic și amuzant, principalele sanctuare oraculare ale lui Apolon ; Zeus este cel care vorbește :

„Apolon, cu meseria istovitoare pe care și-a ales-o, este asurzit aproape de pisălogii care vin să-i ceară oracole. Acum trebuie să fie la Delfi ; o clipă mai tîrziu aleargă la Colofon ; de aici trece la Xanthos și, tot în fugă, se duce la Claros, pe urmă la Delos sau la Branchidai ; pe scurt, oriunde îi cere să apară profetesa, după ce a băut apa sacră, a mestecat frunzele de laur și s-a frămîntat pe trepied, el trebuie să sosească neîntîrziat, ca să-și pună cap la cap oracolele, căci altminteri ar ruina cu totul prestigiul artei sale." [60]

Profeția inspirată direct de Apolon o putem urmări în cazul troienei Casandra, ale cărei transe divinatorii sînt înfățișate de Eschil în *Agamemnon*. Ea apare și în cazul diferitelor Sibile și, probabil, în cazul profeților numiți „Bakis". Apare, în sfîrșit, în cazul Pitiei din Delfi.

Sanctuarul panelenic al lui Apolon Pitianul, situat în inima Greciei centrale, la Delfi, în Focida, era celebru în parte datorită jocurilor numite *Pýthia*, celebrate, ca și sărbătoarea de la Olimpia, din patru în patru ani de către Amfictionia popoarelor vecine cu sanctuarul, care a jucat un rol însemnat, și uneori nefast, în istoria statelor grecești. Sanctuarul era însă celebru în primul rînd datorită

oracolului său, cu mult cel mai faimos și cel mai frecventat în epoca clasică. S-a pretins că Pitia, o simplă țărancă din Delfi care ducea o viață ireproșabilă și trebuia să păstreze o castitate desăvîrșită atît timp cît îndeplinea această funcție, nu făcea altceva decît să tragă la sorți, cu ajutorul bobilor, atunci cînd răspundea la întrebări (acestea ar fi trebuit deci să fie puse întotdeauna sub forma unei dileme : da sau nu ?). Fără îndoială, hazardul tragerii la sorți este un procedeu folosit în mod curent în Grecia antică pentru a afla voința zeilor și „cleromancia" era desigur practicată la Delfi în epoca clasică, dar lucrul pe care veneau să-l caute în primul rînd cetățile și particularii în sanctuarul lui Apolon era un răspuns inspirat dat de Pitia care, așezată pe trepiedul fatidic, în stare de extaz, în *ádyton*-ul („loc interzis") subteran al templului, proclama hotărîrile lui Zeus, revelate ei de fiul acestuia. Cum se obținea această stare de „entuziasm" ? Nu știm nimic precis în legătură cu această problemă ; ipoteza care întrunește astăzi cele mai multe sufragii este că se producea un fel de autosugestie, un fel de *self hypnotism*, cum spun anglo-saxonii, fenomen religios care nu se confundă cu isteria și care este cunoscut prin multe exemple [61].

Oricine voia să consulte oracolul trebuia să achite mai întîi o taxă numită *pelanós* („prăjitura") și să aducă apoi un sacrificiu preliminar care consta dintr-o capră : înainte de a fi înjunghiată, capra era stropită cu apă și dacă tremura și tresărea sub acest duș rece se trăgea concluzia că Apolon era dispus să dea profeții [62] ; atunci Pitia se purifica la izvorul Castalia și intra în templu unde, pe un altar interior, făcea niște fumigații cu laur și făină de orz ; de abia pe urmă cobora ea în partea subterană a templului, care era afectată divinației, *mantéion*. Cei care

consultau oracolul coborau şi ei, în ordinea pe care o fixau privilegiul numit *promantéia,* acordat unora dintre ei, şi tragerea la sorţi, dar ei se opreau, împreună cu preoţii şi cu profeţii, într-o sală care le era anume destinată, în timp ce Pitia singură îşi continua drumul pînă la *ádyton*-ul de alături ; şi consultanţii, şi preoţii o auzeau în timp ce profetiza, dar ei n-o puteau vedea. Ea pronunţa atunci oracolele „veridice", „infailibile" ale lui Apolon supranumit *Loxías,* adică „cel ambiguu", căci aceste răspunsuri erau adesea echivoce. În adyton se găseau statuia de aur a lui Apolon, mormîntul lui Dionysos (al cărui cult avea, la Delfi, o mare importanţă, fapt care explică poate şi el delirul Pitiei, de vreme ce Dionysos este prin excelenţă zeul „orgiei" şi al extazului) şi, în sfîrşit, *omphalós*-ul, buricul pămîntului, un vechi *báitylos,* o piatră sacră, de formă aproximativ conică, şi trepiedul pe al cărui capac se aşeza Pitia.

Nu este acum momentul să zugrăvim uriaşa influenţă, religioasă, morală, politică, pe care au exercitat-o oracolele Pitiei, mai ales în epocile profund religioase, adică în secolele 6 şi 5, înainte de apariţia sofiştilor care coincide cu o oarecare răcire a sentimentului religios şi deci a încrederii în oracole. Cu toate acestea, chiar în plin secol 4, filosoful Platon, făcînd schiţa cetăţii sale utopice, recomandă ca toate problemele referitoare la cult şi la morală să fie rezolvate de oracolul de la Delfi, căruia această minte strălucită îi atribuia fără îndoială o influenţă binefăcătoare asupra dezvoltării civilizaţiei greceşti [63].

Divinaţia nu era deci practicată în chip clandestin, de vreo „prezicătoare extra-lucidă" sau de vreun alt soi de ghicitoare, cum se întîmplă astăzi, în ţările civilizate : ea

era o instituție oficială, recunoscută de statele grecești, care o consultau chiar ele pe Pitia și angajau prezicători pe lîngă magistrații civili și militari : Lampon, prietenul lui Pericle, care l-a făcut un fel de „ministru al cultelor", era prezicător.

Granița între religie și superstiție este adesea neclară. De aceea, în portretul superstițiosului din *Caracterele* lui Teofrast vom regăsi multe dintre riturile amintite mai înainte în legătură cu religia, dar unele dintre ele vor fi împinse pînă la absurd. Iată acest portret :

„În ziua sărbătorii Chóes, după ce și-a purificat mîinile și s-a stropit cu apă lustrală, superstițiosul iese din templu cu o ramură de laur în dinți și se plimbă așa toată ziua [64]. Dacă-i taie drumul o nevăstuică [65], el nu se mișcă din loc înainte de a vedea trecînd pe altcineva sau înainte de a arunca trei pietre peste drum. Vede într-o casă un șarpe, dacă e un șarpe dolofan, îl invocă pe Sabazios [66] ; dacă e un șarpe sacru, înalță imediat pe locul acela o capelă. Cînd trece prin fața acelor pietre unse care pot fi văzute la răspîntii, el varsă peste ele tot uleiul din flaconul său *(lékythos)* [67] și nu se îndepărtează pînă nu cade în genunchi și nu se prosternează *(proskýnesis)*. Dacă șoarecii i-au ros unul dintre sacii cu făină, el întreabă *exegetul* [68] ca să știe ce atitudine să ia și, dacă exegetul îi spune să cheme pielarul ca să-i pună un petec, el nu adoptă părerea asta, ci pleacă să ofere un sacrificiu de ispășire [69]. E în stare să-și purifice toată vremea casa, pretinzînd că e bîntuită de Hecate [70]. Dacă aude, mergînd, țipătul unei bufnițe, se tulbură și nu-și continuă drumul pînă nu pronunță formula «s-o ia Atena». Se ferește să calce peste un mormînt, să se apropie de un mort sau de o femeie lehuză : «Ține foarte mult, spune el, să nu se împovăreze cu o impuritate». În fiecare zi de patru și de douăzeci și patru a lunii [71], după ce le poruncește oamenilor din casă să pregătească vin cald,

pleacă să cumpere ramuri de mirt, tămîie, prăjituri sacre și, apoi, o dată întors acasă, își trece toată ziua încununînd imaginile lui Hermaphroditos [72]. Cînd are un vis, el se duce la tălmăcitorii de vise *(oneirocritai)*, la ghicitori, la auguri ca să afle de la ei ce zeu sau ce zeiță să invoce. În fiecare lună, spre a-și înnoi inițierea, el se duce la preoții orfici *(orpheotelestái)*, însoțit de nevastă-sa (sau, dacă ea e ocupată, de dădacă) și de copii. Face parte dintre acei oameni pe care-i vezi, pe malul mării, curățindu-se cu mare grijă. De vede pe vreunul dintre oamenii aceia, încununați cu o cunună de usturoi, pe care-i poți întîlni la răspîntii [73], se întoarce acasă, își toarnă valuri de apă din creștet pînă-n tălpi, cheamă preotesele și le roagă să-l purifice cu o ceapă de mare sau purtînd în cerc, în jurul lui, cadavrul unui cățel. La vederea unui dement sau a unui epileptic, îl trec fiorii și scuipă într-o cută a veșmîntului" [74].

Dacă ți se rupea o curea în timp ce-ți legai sandaua dreaptă sau stîngă, și acest lucru era un semn prevestitor, bun sau rău [75].

Ar fi greșit să se creadă că toți superstițioșii erau oameni de rînd, lipsiți de cultură. Un om de stat bogat, cum era Nicias, un scriitor discipol al lui Socrate, cum era Xenofon, țineau în jurul lor prezicători și *chresmológoi* („colecționari de oracole") și practicau ritualuri aproape tot atît de amănunțite ca superstițiosul lui Teofrast. Se știe că din cauza unei eclipse de lună — semn prevestitor important — și-a pierdut Nicias armata și a murit și el într-un chip vrednic de milă, în Sicilia :

„Ce-au spus atenienii, aflînd marea nenorocire ? Curajul personal al lui Nicias și minunata lui statornicie le erau cunoscute. Nu s-au gîndit nici să-i aducă vină că urmase hotărîrile religiei. N-au găsit să-i reproșeze decît un lucru, că luase cu el un prezicător nepriceput. Căci prezicătorul se înșelase asupra sensului eclipsei de lună, el

ar fi trebuit să știe că, pentru o armată care vrea să se retragă, luna care-și ascunde lumina este un semn bun" [76].

Magia, care oferă rețete eficace pentru a înrobi lumea neînsuflețită și ființele vii sau chiar pentru a-i constrînge pe zei să-și pună puterea în slujba oamenilor, nu este necunoscută în Grecia clasică, dar este încă, dacă ne putem exprima astfel, în scutece, în comparație cu uriașa dezvoltare pe care urma s-o aibă în epocile elenistică și romană. Chiar grecii considerau că ea are o origine străină, venind din orient : cea mai mare magiciană din legendă, Medeea, este o barbară născută în Colchida, iar dacă Eschil reprezintă în fața spectatorilor o scenă de „necromancie", o evocare a unui mort, acest lucru se întîmplă în tragedia Perșii, cînd corul Credincioșilor, într-o scenă aproape halucinantă, îl scoală din mormînt pe bătrînul rege Darius. Există totuși multe urme ale unor practici magice în Iliada și mai ales în Odiseea, iar magicienele din Tesalia erau celebre încă din epoca clasică : li se atribuia puterea de a aduce luna pe pămînt, ceea ce dădea o explicație eclipselor satelitului nostru [77]. Este adevărat că Medeea se stabilise în Tesalia cu Iason și putuse răspîndi aici arta sa.

Ritualurile practicate de acei orpheotelestái de care vorbește Teofrast, adică de acei orfici de calitate proastă despre care Platon spune că-i exploatează pe cei bogați promițînd să le asigure lor fericirea și dușmanilor lor nefericirea, cu ajutorul incantațiilor, ritualurile acestea țin de magie, ca și cercul purificator pe care-l desenează, cu cadavrul unui cățel, preotesele : este vorba, probabil, de un ritual al cultului Hecatei (zeița pe care o menționează Teofrast într-alt pasaj din portretul superstițiosului). Această divinitate tulburătoare, patroana orficilor și a magicienilor, pare să fi venit tot din Tracia, ca și Bendis

şi Sabazios ; ea este lunară şi htoniană în acelaşi timp. Credinţa populară face din ea o putere de temut, infernală în sensul rău al cuvîntului, de la care vin spectrele şi spaimele nocturne. Magiciană prin excelenţă, ea cunoaşte toate descîntecele de dragoste ; cultul ei este răspîndit mai ales printre femei.

Una dintre practicile magice folosite în dragoste, în secolul 5, este atestată indirect de Pindar, care socoteşte dealtfel că a descoperit-o Afrodita, nu Hecate. Totul e în legătură cu dragostea pe care Iason trebuie s-o inspire Medeei, prinţesa din Colchida, dacă vrea să cucerească lîna de aur : „Zeiţa din Cipru, pe culmile Olimpului, leagă de o roată care nu se frînge capîntortura *(iynx)* cu penajul pestriţ, prinzînd-o de cele patru membre ; ea le aduce pentru prima dată oamenilor pasărea delirului..." [78]. Capîntortura, care se mai cheamă şi „vîrtecap" îşi trage numele de la mobilitatea capului, pe care şi-l poate roti în toate direcţiile. Se vede că ea este asociată cu roata, iar cuvîntul *iynx* desemnează şi pasărea, şi ansamblul format de roată şi de pasăre ; or, roata are valoarea unui „cerc magic" : un vas din al treilea sfert al secolului 5 ne arată pe mama unei tinere ateniene, în dimineaţa nunţii fiicei sale, făcînd să se învîrtă în jurul unui băţ roata magică care urmează să atragă asupra noului cuplu darurile Afroditei [79]. „Roţile cu păsări", făcute mai ales din pămînt ars, au fost identificate în muzeele noastre ; ele trebuie că au slujit la ritualuri magice de acest fel [80]. În secolul 3, Teocrit ne prezintă, în poemul său intitulat Magicienele *(Pharmakéutriai)*, o tînără femeie părăsită de iubitul ei, care a hotărît să-l „înlănţuie" prin ritualuri eficace. Ea cere de la servitoare ramurile de laur şi filtrele şi invocă apoi, printre alte divinităţi, Luna, pe Hecate şi pe Medeea ; la sfîrşit, ea

cîntă acest refren, cu valoare de vrajă, care punctează rotirile acelui *rhómbos* pe care-l constituie roata cu păsări :

„Iynx, adă-l la mine pe acest bărbat, iubitul meu".

Încă din prima jumătate a secolului 4, se răspîndește și în Atica obiceiul de a folosi tăblițe de blesteme. Este vorba de un ritual magic prin care grecii urmăresc să le facă rău dușmanilor și în primul rînd adversarilor cu care se măsoară la tribunal, cu ocazia unui proces, hărăzindu-i divinităților infernale, lui Hermes, Hecatei, Persefonei, „legîndu-i" în sens literal de ele și „țintuindu-i" în domeniul morților prin practica unei vrăji. Adesea sînt enumerate diferitele părți ale trupului dușmanului, facultățile lui spirituale, activitatea lui, așa fel încît el să fie pedepsit în toată ființa lui. Numele personajelor hărăzite astfel morții sînt înconjurate de o rețea de fire, iar apoi foaia de plumb pe care e gravată imprecația este înfășurată în jurul unui cui de fier și îngropată în pămînt [81].

CAPITOLUL IX

# Justiţia

---

Numai pentru Atena cunoaştem în detaliu felul cum funcţiona justiţia. Pentru celelalte cetăţi greceşti nu avem decît informaţii foarte puţine şi insuficiente. La Sparta, oraş aristocratic, justiţia trebuie că era mult mai expeditivă decît la Atena : Tucidide, care ne povesteşte cu multe amănunte cum au dovedit eforii vinovăţia lui Pausanias, care era acuzat de trădare, şi cum a fost el zidit de viu în templul Atenei *Chalkioicos,* unde se refugiase, nu ne spune nicăieri că el ar fi apărut în faţa unui tribunal [1].

Puterea de a împărţi dreptatea era un privilegiu regal : la Homer şi la Hesiod, regii purtători de sceptru sînt cei care pronunţă sentinţele *(thémistes).* În Atena democratică a lui Pericle, această putere regală este exercitată de popor, care n-a lăsat în seama venerabilei adunări a Areopagului decît unele procese legate de omoruri. Aşa cum proclamă cu mîndrie Filocleon, în Viespile lui Aristofan :

„Această putere de a judeca procese, care ne aparţine, nu e mai prejos decît cea a oricărui rege. Ce bucurie, ce fericire este mai deplină decît cea a unui judecător ? Nu este oare mare puterea mea, la fel de mare ca cea a lui Zeus ?" [2]

Dar, înainte de a înfățișa modul cum funcționau tribunalele, cred că este bine să vorbim pe scurt despre o instituție fundamental ateniană, de fapt mai mult politică decît judiciară, care îngăduia poporului să îndepărteze în chip provizoriu din oraș pe unul dintre cetățeni, fără a-i face un adevărat proces, fără a formula măcar vreo plîngere sau vreo acuzație împotriva lui : ostracismul.

„Ostracismul era o penalitate proprie dreptului atenienilor, o formă de exil pe care o aplicau ei fără să invoce nici un alt motiv decît bunul lor plac, prin simpla emitere a unui vot pe acele *óstraca* (cioburi de ceramică) de la care i se trage numele“ [3]. Clistene, adevăratul întemeietor, după Solon, al democrației ateniene, a instituit, către sfîrșitul secolului 6, ostracismul ca o stavilă împotriva încercărilor de a reintroduce tirania, pentru a-i împiedica pe viitor pe emulii posibili ai lui Pisistrate să pună mîna pe putere. Este dealtfel destul de amuzant să constatăm că, printre primele victime ale ostracismului, figurează Alcibiade cel Bătrîn și Megacles, care au fost, cel dintîi colaboratorul, cel de al doilea nepotul de frate al inventatorului acestei instituții. Condamnarea prin ostracism este preventivă : ea nu pedepsește o culpă, ci își propune s-o facă imposibilă. Ea înăbușă pretențiile la tiranie reale sau presupuse, apucăturile ambițioase sau care numai par așa ; ca atare, ea nu se bizuie decît pe un proces de intenții.

Nu se votează în legătură cu ostracismul decît cel mult o dată pe an și numai dacă o adunare pregătitoare a ecclesiei a stabilit că este cazul să se treacă în acel an la *ostracophoría*. Adunarea preliminară și, dacă era cazul, „adunarea pentru ostracism“, care avea loc cîteva săptămîni mai tîrziu, se țineau ambele în cursul celor de a șasea și a șaptea pritanii, adică iarna, în lunile *Posideón* și *Anthesterión*, pline amîndouă de sărbători [4], în timpul cărora

ţăranii din Atica, scăpînd de muncile grele ale cîmpului, veneau cu dragă inimă la oraş.

Adunarea pentru ostracophoría este o întrunire excepţională a ecclesiei : ea nu este prezidată de biroul obişnuit, ci de cei nouă arhonţi şi de cei cinci sute de buleuţi ; ea nu se ţine, ca adunările obişnuite, pe Pnyx sau la teatru, ci în Agora, ca în timpurile cele mai vechi. În ziua aceea, „se ridicau pe Agora îngrădituri din scînduri, în care fuseseră amenajate zece intrări pe unde veneau să-şi depună sufragiul cetăţenii care pătrundeau pe triburi“ [5]. S-au descoperit foarte multe cioburi de ostracism, mai ales de cînd au început săpăturile americane din Agora [6]. Votul era secret, dar analfabeţii era siliţi să roage pe un vecin să le scrie numele omului pe care voiau să-l ostracizeze [7].

Despuierea acestui morman de cioburi era, desigur, o treabă lungă şi complicată. După Plutarh, „arhonţii începeau prin a număra cîte *óstraca* sînt în total. Dacă numărul lor era mai mic de şase mii, ostracismul era neavenit şi fără rezultat. Altminteri, ei clasau sufragiile separat, după fiecare nume ; cel al cărui nume fusese trecut de cele mai multe ori era proclamat de crainic ca fiind exilat pe timp de zece ani“ [8].

Cel ostracizat are un răgaz de zece zile pentru a-şi lua rămas bun şi pentru a-şi pregăti locul în care urmează să se instaleze, în afara Aticei. El dispune în mod liber de averea sa, ceea ce deosebeşte ostracismul, ca pedeapsă, de exilul obişnuit *(phygé)*, care comporta şi confiscarea bunurilor. Cel ostracizat nu se poate apropia de Atena dincoace de Eubeea şi de Argolida, dar, cu această excepţie, este liber să-şi aleagă rezidenţa oriunde şi s-o schimbe după cum vrea. Se întîmpla ca ostracizatul să fie rechemat prin decret al adunării poporului înainte de scurgerea celor zece ani : astfel, cînd atenienii s-au simţit ameninţaţi de o primejdie uriaşă, din cauza pregătirilor pe care le făcea Xer-

xes pentru o invazie, înainte de Salamina, ei au proclamat o amnistie generală, pentru a stabili, în fața primejdiei, un fel de „alianță sfîntă" ; toți cei care erau ostracizați pe atunci, şi anume Megacles, unchiul lui Pericle, Alcibiade cel Bătrîn, Xanthippos, tatăl lui Pericle, şi Aristide, supranumit „cel drept", s-au întors în felul acesta la Atena. Au fost apoi loviți de ostracism : Temistocle, învingătorul de la Salamina, Cimon, fiul lui Miltiade, Tucidide, fiul lui Melesias, adversarul lui Pericle (care nu trebuie să fie confundat cu istoricul Tucidide), şi, către sfîrşitul războiului peloponeziac, demagogul Hyperbolos. Ostracismul a căzut apoi în desuetudine.

O diferență esențială între organizarea justiției în antichitate şi organizarea ei astăzi, în țările civilizate, este aceea că, la Atena cel puțin, nu exista „procuratură" : justiția nu se sesiza singură cu privire la delicte, iar magistrații nu luau decît foarte rareori inițiativa unei urmăriri judiciare, nu exista o „cameră de punere sub acuzare". Pentru toate cauzele private *(dícai)*, persoana care se socotea lezată sau reprezentantul ei legal (în cazul copiilor minori, al femeilor, al metecilor, al sclavilor) este singura în măsură să intenteze un proces, să facă o citație ori să fie audiată de instanțe, fiind ajutată uneori de un fel de avocat numit *synégoros*. Pentru cauzele publice *(graphái)*, adică în cazul cînd e vorba de un act bănuit a fi împotriva interesului general, orice cetățean, „oricine vrea" *(ho boulómenos)*, se poate socoti lezat, în calitate de membru al comunității, şi are deci dreptul, sau chiar obligația, de „a veni în ajutorul" legii depunînd o plîngere pe lîngă un magistrat. Urmarea acestei stări de lucruri este că statul se vede practic silit să încurajeze denunțurile, ceea ce favorizează creşterea numărului sicofanților *(sycophántai)*.

In cazul unei pagube materiale aduse cetății prin încălcarea legîlor privitoare la comerț, la vămi sau la mine, particularii care au inițiativa urmăririi judiciare sînt „interesați“ în procesul pe care îl pornesc : dacă se dovedește că acuzatul e vinovat, ei capătă ca răsplată, în secolul 5 trei sferturi, iar în secolul 4 jumătate din amenda la care este el condamnat. Însă, pentru a nu se ajunge în situația de a avea prea multe procese intentate cu ușurătate sau din simpla dorință de a face rău, pentru dícai, cele două părți trebuie să depună, înainte de proces, o anume sumă, cu titlul de cheltuieli de judecată *(prytanéia)* ; pentru graphái, numai acuzatorul trebuie să depună această sumă *(parástasis)*. Dacă renunță la proces sau dacă nu obține cel puțin o cincime din voturile judecătorilor, el este silit să plătească o amendă de o mie de drahme. În ambele cazuri, dezbaterea *(agón)* are loc numai între cele două părți : magistratul care instruiește procesul nu are decît îndatorirea să adune declarațiile formulate, să înregistreze probele și mărturiile prezentate de părțile adverse și, de obicei, să prezideze tribunalul ; acesta, indiferent de structura lui, se comportă ca un juriu mut, care ascultă tezele opuse și se pronunță apoi în favoarea uneia dintre ele. Cu toate acestea, judecătorii, foarte mulți la număr, își manifestau uneori sentimentele prin „diferite comportări“ *(thórybos)*.

Magistrații care instruiau procesul sînt, în majoritatea cazurilor, arhonții : arhontele-rege pentru cauzele referitoare la cult și la omucidere, arhontele eponim pentru dreptul privat, în procesele care-i privesc pe cetățeni, polemarhul pentru cazurile referitoare la meteci și la străini, tesmoteții pentru cele în care interveneau interesele materiale ale cetății. Platon ne arată, de pildă, la începutul dialogului E u t h y p h r o n, pe prezicătorul cu acest nume și pe Socrate, întîlnindu-se în fața Porticului Regal, unde-și

avea sediul arhontele-rege : Euthyphron vine aici să depună o plîngere împotriva propriului său tată, care a încălcat, după el, „pietatea“ lăsînd să moară de foame un sclav ucigaş, iar Socrate este convocat la arhontele-rege din cauza plîngerii depuse de Meletos, care-l acuză de impietate şi de corupere a tineretului şi care urma să-i atragă moartea.

Cu toate acestea, există la Atena o poliţie. Şefii ei sînt magistraţii numiţi „Cei unsprezece“ sau „Supraveghetorii răufăcătorilor“ care au sarcina de a aresta pe orice hoţ sau criminal prins în flagrant delict ; dacă ucigaşul îşi recunoaşte vina, ei pun să fie executat pe loc ; dacă nu, ei îl aduc în faţa unui tribunal. În seama lor cade, pe lîngă aceasta, şi paza închisorii. Ei introduc toate urmăririle cu procedură sumară, care atrag detenţia preventivă. Ei intervin, de pildă, cînd un cetăţean pune el însuşi mîna pe un delincvent şi-l arestează *(apagogé)* sau cînd se cere unui magistrat să se ducă în locul unde se află un criminal pentru a-l aresta *(aphégesis)* sau, în sfîrşit, în cazul unui denuţ *(éndeixis)*. Tot în sarcina lor intră şi execuţiile : un servitor al Celor unsprezece este cel care-i aduce lui Socrate, în închisoare, cupa cu cucută.

Tribunalele sînt numeroase la Atena. Cel mai vechi şi cel mai venerabil este desigur Areopagul, care a pierdut pe vremea lui Pericle orice putere politică, dar care continuă să judece cazurile de omor cu premeditare, de răni făcute cu intenţia de a ucide, de incendiere a unei case locuite şi de otrăvire ; el poate condamna la moarte în caz de omor sau la exil cu confiscarea bunurilor, în caz de rănire.

Cei cincizeci şi unu de *ephétai* (judecători în cauzele criminale) sînt repartizaţi în trei tribunale : cel numit *Palládion* judecă cauzele de omor involuntar şi de instigare

la omor ; sentința pe care o pronunță este exilul pe termen limitat, fără confiscarea averii. Cel numit *Delphínion* este competent dacă arhontele-rege a hotărît că omuciderea este scuzabilă sau legitimă. Un al treilea tribunal, situat la *Phreattýs*, pe malul mării, îi audiază pe cei care, fiind exilați temporar pentru omucidere involuntară, au comis un nou omor, cu premeditare : acuzatul, fiind încă impur și neavînd dreptul de a pune piciorul în Atica, își prezintă apărarea stînd într-o barcă, în fața judecătorilor așezați pe mal.

În sfîrșit, un al cincilea „tribunal pentru omoruri“ este cel format din arhontele-rege și șefii triburilor și își are sediul în fața Pritaneului. Natura cauzelor pe care le judecă dovedește că originea lui se trage dintr-o antichitate foarte îndepărtată : „El condamnă în contumacie pe ucigașii necunoscuți și judecă grav animalul sau obiectul de piatră, fier sau lemn care a provocat moartea unui om, urmînd să purifice apoi teritoriul, ducîndu-l sau azvîrlindu-l pe acela dincolo de graniță“ [9].

Însă nu tribunalele pentru omoruri sînt cele care-i dau Atenei caracterul ei special în domeniul justiției sau care o deosebesc de celelalte cetăți grecești, ci jurisdicția populară din *Heliáia*, ale cărei atribuții, în afara cazurilor de omor, sînt aproape universale. Desigur, multe acte ale vieții publice erau pedepsite de Boulé, iar Ecclesía, adunare plenară a poporului, judeca ea însăși delictele cele mai grave împotriva siguranței statului : în felul acesta, de pildă, în 406, strategii care învinseseră în lupta navală de la insulele Arginuse, dar care erau acuzați că neglijaseră să-i salveze pe soldații naufragiați în timpul furtunii, au fost judecați și condamnați în două ședințe dramatice ale adunării [10].

Dacă adunarea poporului deține toate puterile, inclusiv puterea judecătorească, în schimb ea nu poate face față la tot și emanația sa Heliáia, foarte numeroasă și ea, este cea care judecă, în diferitele ei secții, cele mai multe procese. Orice cetățean care a atins vîrsta de treizeci de ani și căruia nu i s-au retras drepturile civice ca urmare a atimiei poate face parte din Heliáia. Numărul heliaștilor *(heliastái)* sau dicaștilor *(dicastái)* a fost fixat la șase mii și este identic cu cel al membrilor care trebuie să fie prezenți la ședințele plenare ale Ecclesiei, fracțiunea poporului care se consideră că este echivalentă, practic, cu întregul popor; am spus, dealtfel, și că era necesar un minim de șase mii de sufragii ca să fie pronunțat ostracismul.

Dacă orice atenian care dorea aceasta avea mari șanse de a ajunge buleut și pritan măcar o dată în viață [11], el avea încă și mai multe șanse de a fi judecător, de vreme ce în Boulé nu existau decît cinci sute de membri, iar în *Heliáia* de cel puțin zece ori pe atîta.

In fiecare an, cei nouă arhonți, ajutați de secretarul lor, procedau la tragerea la sorți a șase sute de nume din fiecare dintre cele zece triburi, alegîndu-i dintr-o listă de candidați stabilită de deme proporțional cu cifra populației fiecăruia. Procedura tragerii la sorți era asemănătoare cu cea folosită pentru desemnarea buleuților [12].

Feluritele tribunale care constituiau Heliáia (puteau funcționa mai multe simultan) comportau jurii formate din cîte 501 persoane, sau chiar din 1001, 1501, ori 2001. Numărul obișnuit era de 501.

Repartiția heliaștilor între diferitele tribunale era însoțită de un nesfîrșit șir de precauții, menite să împiedice părțile implicate să afle dinainte numele vreunui judecător. Sîntem în măsură să descriem în detaliu aceste operații minuțioase, așa cum se desfășurau ele pe vremea lui

Aristotel, numai de cînd descoperirea și identificarea unor fragmente de *clerotéria* (mașini de tras la sorți), găsite în săpăturile din Agora, ne-au îngăduit să înțelegem perfect trei capitole din Constituția Atenei de Aristotel, care ne parveniseră mutilate și care, pînă la această descoperire, nu fuseseră complet elucidate. Constituția Atenei a fost publicată în 1891, după un papirus care este singurul nostru document pentru acest text. Avem deci aici unul din acele cazuri destul de numeroase cînd două discipline (pentru noi, papirologia și arheologia) își dau sprijin una alteia și se completează [13].

Înainte de zorii zilei cînd trebuie să aibă loc audierile la Heliáia, heliaștii se scoală cu noaptea-n cap și se îndreaptă spre tribunale, la lumina faclelor pe care le duc niște sclavi tineri [14]. Ei se prezintă apoi la intrarea în tribunal destinată tribului lor, avînd fiecare „legitimația sa" de heliast, adică o tăbliță de bronz sau de merișor (după epoci) pe care este gravat numele său, însoțit de patronimicul și de demoticul său, ca și una din primele zece litere ale alfabetului, de la A la K, care indica de ce secție a tribunalului aparține heliastul, căci cei șase sute de heliaști dintr-un trib sînt împărțiți în zece secții de cîte șaizeci de persoane. Bineînțeles, din cauze de boală din orice fel de alt motiv, numărul heliaștilor prezenți dintr-o secție trebuia să fie adesea mult sub șaizeci. Filocleon din Viespile, pe care fiul său l-a închis în propria lui casă, va lipsi desigur la apel ! S-au găsit tăblițe de heliast, de pildă cea a lui „Dionysios fiul lui Dionysios din Coile" care are în colțul de sus litera A : Dionysios aparținea deci primei secții din tribul său. Oricine știa că demul Coile făcea parte din tribul Hippothontís.

Înaintea intrării destinate fiecărui trib se afla unul dintre cei nouă arhonți, iar la cea de a zecea stătea secre-

tarul tesmoteților; ei erau ajutați de aprozi, care erau niște sclavi publici. De fiecare parte a porții de la fiecare din aceste intrări stă pregătit un clerotérion; există așadar cîte două pe trib, în total douăzeci. Un clerotérion este un stîlp de marmură cu fața anterioară străpunsă de mici crăpături orizontale menite să adăpostească tăblițele heliaștilor; aceste crăpături sînt așezate unele sub altele, pe cinci coloane. Deasupra fiecăreia dintre aceste coloane sînt săpate literele A—B — Γ — Δ — E pentru primul clerotérion și Z — H — Θ — I — K pentru cel de al doilea clerotérion al fiecărui trib. Într-un colț al fiecărui stîlp a fost săpat un canal vertical care se deschide în partea de sus sub formă de pîlnie și care lasă să iasă prin partea de jos zarurile care sînt introduse în pîlnie, dar nu le lasă să iasă decît unul cîte unul, datorită unui dop sau datorită unui mecanism de închidere asemănător cu un robinet, care se află la ieșirea de jos a canalului. Ni s-ar părea mai comod să se folosească obiecte circulare asemănătoare cu niște bile, dar Aristotel este categoric: se puneau cuburi *(kýboi)*, comparabile cu cele întrebuințate la jocul de zaruri, făcute din bronz, unele albe, altele negre.

La fiecare intrare, pe lîngă cele două clerotéria, sînt așezate și zece cutii, însemnate fiecare cu cîte una din primele zece litere ale alfabetului. Fiecare judecător își depune tăblița în cutia însemnată cu litera care apare și pe această tăbliță. Apoi, aprodul scutură cutiile și arhontele trage la întîmplare, din fiecare din ele cîte o tăbliță. Primul heliast al cărui nume este tras din fiecare cutie este numit „afișorul", fiindcă el este însărcinat să așeze în crăpăturile din clerotérion propria lui tăbliță și apoi pe cele ale colegilor lui, pe măsură ce arhontele le scoate din cutie. Fiecare din cei zece afișori ai fiecărui trib umple în felul acesta în ordine, începînd de sus, crăpăturile de pe șirul vertical

*(canonis)* aflat sub litera care corespunde secției sale. Destul de repede sînt afișate astfel pe clerotérion numele tuturor judecătorilor prezenți.

Arhontele verifică atunci cîte nume sînt afișate în total pe șirul cel mai puțin complet (cel al secției cu cele mai multe absențe) ; el știe, pe de altă parte, de cîți jurați este nevoie pentru audierile din acea zi și stabilește în consecință numărul de zaruri albe și negre care urmează să fie puse în pîlnia fiecăruia din cele două cleroféria. Heliaștii ale căror nume sînt afișate mai jos de sfîrșitul coloanei celei mai scurte știu din acea clipă că tragerea la sorți i-a eliminat și că se vor putea întoarce curînd acasă. Să presupunem, de pildă, că în acea zi trebuie să se constituie patru jurii de cîte cinci sute de membri fiecare, că trebuie deci să se desemneze două mii de heliaști, ceea ce înseamnă două sute de fiecare trib și o sută de fiecare clerotérion. Arhontele pune în pîlnie (100 : 5 =) 20 de zaruri albe. Să mai presupunem și că șirul cel mai puțin complet are patruzeci și cinci de nume : el va pune (45 — 20 =) 25 de zaruri negre. Dar, bineînțeles, zarurile albe și cele negre sînt aruncate deodată în pîlnie, ca să se repartizeze la întîmplare.

Fiecare zar alb care iese din aparat contează pentru un șir orizontal de cinci tăblițe și la fel se întîmplă și cu fiecare zar negru : astfel, dacă primul zar care iese este alb, primele cinci tăblițe de pe fiecare coloană (este vorba de coloanele „afișorilor" din fiecare secție) sînt valabile pentru ziua aceea, iar numele posesorilor lor sînt imediat strigate de crainic. Dacă al doilea zar este negru, cei cinci heliaști care au tăblițe așezate pe rîndul doi în fiecare coloană sînt trimiși acasă : ei nu vor fi judecători în acea zi. Și la fel merge mai departe.

Pe lîngă clerotéria și cele zece cutii care au adăpostit tăblițele heliaștilor din fiecare trib, arhontele mai are la

dispoziţie şi două urne precum şi cutii egale ca număr cu numărul completelor de judecată care trebuie să fie constituite. Cele două urne — aşezate cîte una lîngă fiecare clerotérion — conţin atîta ghindă cîţi juraţi trebuie să fie numiţi din cîte cinci secţii ale fiecărui trib, iar această ghindă este însemnată cu literele alfabetului, începînd cu cea de a unsprezecea (Λ). Fiecare literă corespunde unui complet de judecată, repartizarea făcîndu-se şi ea tot printr-o tragere la sorţi, prealabilă. În cazul ipotetic pe care l-am descris mai sus, a patru jurii de cîte cinci sute de membri, fiecare vas atribuit unui clerotérion va trebui să aibă 25 ghinzi notate cu Λ, 25 notate cu M, 25 notate cu N şi 25 notate cu Ξ. Judecătorul ridică în sus ghinda pe care a tras-o pentru a-i arăta litera de pe ea mai întîi arhontelui care prezidează. Acesta, după ce citeşte litera, pune tăbliţa judecătorului în cutia care are aceeaşi literă ca ghinda. Apoi, heliastul îşi mai arată o dată ghinda aprodului care-i înmînează un toiag — însemn al judecătorului în exerciţiul funcţiunii — de culoarea tribunalului care are aceeaşi literă cu ghinda, ca să-l silească să intre în tribunalul pe care i l-a hărăzit soarta şi nu în altul ; dacă ar intra în altul, culoarea toiagului său ar da în vileag numaidecît frauda, căci tribunalele au lintoul uşii vopsit fiecare în altă culoare, iar judecătorul trebuie să se ducă la tribunalul care are aceeaşi culoare şi aceeaşi literă cu ghinda lui.

Între timp, afişorii le-au înapoiat tăbliţele celor care n-au ieşit la sorţi, iar aprozii duc la tribunale cutiile în care se află numele membrilor tribului care judecă la fiecare tribunal. Aceste cutii, ei le vor lăsa unor judecători pe care tragerea la sorţi i-a desemnat pentru a le restitui tăbliţele, după audienţă, colegilor lor. În felul acesta, tăbliţele le vor îngădui să facă apelul pentru plata indemnizaţiei *(misthòs dicasticós)*, căci judecătorii primeau, pe fie-

care zi de ședințe, unul, doi sau trei oboli, în funcție de epocă.

În capitolul LXVI al *Constituției Atenei*, Aristotel explică în continuare, la fel de meticulos, cum era tras la sorți numele magistratului care prezidează fiecare tribunal. S-a putut observa că numărul juraților dintr-un tribunal este întotdeauna impar (de obicei 501), ca să nu se ajungă la o împărțire egală a voturilor, în timp ce sistemul cleroteriilor dădea un număr par de jurați (500), dar nu știm cum era desemnat ultimul heliast. Magistratul care prezida avea oare drept de vot? Lucrul rămîne îndoielnic. Aristotel explică apoi, cu tot atîtea detalii, cum sînt desemnați, printre jurați, cel care supraveghează apa din clepsidră (instrumentul cu care se măsura timpul acordat pentru a vorbi părților și apărătorilor lor, tot așa cum se face un ceas cu nisip), cei care supraveghează buletinele de vot și cei care urmează să împartă, așa cum am spus-o mai sus, indemnizația de prezență colegilor lor. Însă noi nu-l vom putea urmări așa de îndeaproape. Ni s-a părut interesant să zăbovim asupra modului de repartiție a heliaștilor pentru a arăta cu ce grijă meticuloasă se ocupa democrația ateniană de funcționarea tribunalelor, evident, pentru a împiedica orice fraudă și orice intrigă a părților pe lîngă membrii tribunalului care avea să-i judece : cu acest sistem, nici un împricinat nu putea ști dinainte din cine se va compune tribunalul în fața căruia va trebui să compară.

De bună seamă, tribunalele care alcătuiesc Heliáia nu puteau funcționa în zilele cînd se ținea o ședință a Adunării, de vreme ce heliaștii erau cetățeni și deci membri ai Ecclesiei. Ele nu puteau funcționa nici în zilele de sărbătoare, din motive religioase, nici în zilele care treceau drept nefaste. Mersul justiției suferea astfel deseori întîrzieri.

In sfîrşit, heliaştii au ajuns la tribunalul care le-a fost hărăzit. Ei capătă un jeton *(sýmbolon)*, pe care-l vor schimba cu un altul în momentul votului ; acesta din urmă le va da dreptul la indemnizaţie, la sfîrşitul audienţei. Heliaştii se instalează pe nişte bănci de lemn acoperite cu rogojini de papură. Magistratul care prezidează audienţa îşi are jilţul pe o estradă înaltă *(béma)*, în fundul sălii ; el e înconjurat de secretarul sau grefierul său, de un crainic public şi de arcaşii sciţi care se ocupă de poliţie la tribunale, ca şi la Adunare. În faţa lui se află tribuna pentru pledoarii, alături de care stau, la dreapta şi la stînga, tribunele celor două părţi. Există şi o masă pe care se va face numărătoarea voturilor. Publicul, care poate asista la audienţă, cu excepţia cazurilor cînd se judecă cu uşile închise, se înghesuie aproape de intrare şi este despărţit de juraţi printr-o barieră. De îndată ce începe şedinţa, la un semn al preşedintelui, uşa este închisă.

La începutul şedinţei tribunalului, grefierul citeşte actul de acuzare şi răspunsul scris al apărării, care se află, ambele, la dosar. Apoi preşedintele dă cuvîntul, pe rînd, acuzării şi apărării. Orice cetăţean care e implicat într-un proces trebuie să vorbească singur. Dacă nu se socoteşte în stare s-o facă, el comandă unui profesionist *(logográphos)* o pledoarie şi o învaţă pe de rost : multe dintre pledoariile păstrate ale lui Lysias, ale lui Demostene etc. au fost scrise în felul acesta, la cererea unui client. Împricinatul poate cere tribunalului îngăduinţa, care este de obicei acordată, de a fi ajutat sau chiar înlocuit de un prieten mai elocvent *(synégoros)* care nu este avocat de meserie şi nu poate fi retribuit. Atenienii care nu sînt încă majori, femeile, metecii, sclavii şi foştii sclavi eliberaţi sînt reprezentaţi în justiţie de tatăl, soţul, tutorele legal, stăpînul sau patronul lor *(prostátes)*.

Cu excepția cazurilor cînd un semn atmosferic rău prevestitor determină suspendarea ședinței, cum se întîmplă și la Adunare, dezbaterile se desfășoară fără pauză și trebuie să se termine în aceeași zi. De aceea trebuie să se fixeze o limită pentru timpul cît au voie să vorbească părțile, care au fiecare drept de replică. În acest scop se utilizează clepsidra, sau orologiul cu apă.

De-a lungul întregii durate a dezbaterilor, heliaștii nu fac altceva decît să asculte. Imediat după aceea, crainicul îi cheamă să voteze. Fiecare trebuie s-o facă după conștiința lui și în conformitate cu conținutul jurămîntului pe care l-a depus, fără să se consulte unii cu alții, fără să existe nici o deliberare. În secolul 5, fiecare judecător punea o pietricică *(pséphos)* sau o scoică într-una din cele două urne pe lîngă care trecea și unde se adunau, într-una, voturile în favoarea acuzatului, în cealaltă, voturile care-l condamnau. În secolul 4, pentru a se asigura mai bine secretul votului, s-a născocit un alt sistem : fiecare jurat primea cîte două discuri mici de bronz prin care trecea cîte o tijă metalică ; dintre aceste tije, una era compactă, cealaltă goală pe dinăuntru. S-au găsit niște discuri din acestea și ele au inscripția „vot public“ *(pséphos demosía)*. Heliaștii mai treceau și atunci prin fața a două urne, dar numai prima conta. Ei țineau discurile ascunzînd între degetul mare și arătător capetele tijei și puneau în prima urnă discul cu tija goală pe dinăuntru dacă votau condamnarea și discul cu tija plină dacă votau achitarea, iar apoi puneau discul rămas în cea de a doua urnă.

Atunci cînd majoritatea voturilor îl declară pe acuzat vinovat, pedeapsa este fie determinată de lege, fie se trece la „fixarea pedepsei“, ceea ce va face necesar un nou vot. În acest din urmă caz a intrat, de pildă, procesul lui So-

crate, în 399 î.e.n. I se dă atunci din nou cuvîntul acuzatului spre a indica el însuşi pedeapsa care i se pare potrivită. Socrate a declarat că nu are conştiinţa să merite vreo pedeapsă, ci mai curînd o răsplată, pentru serviciile pe care le-a adus atenienilor, şi a sugerat să fie hrănit în pritaneu, aşa cum erau hrăniţi marii binefăcători ai statului sau învingătorii la jocurile olimpice. În gura unui acuzat a cărui vinovăţie fusese recunoscută, astfel de vorbe frizau impertinenţa şi el a fost condamnat la moarte : heliaştilor nu le plăceau persoanele care păreau că-şi bat joc de ei.

Cînd acuzatul este achitat, iar acuzatorul lui n-a obţinut nici măcar a cincea parte din voturi, acesta din urmă este condamnat la o amendă, sau chiar la *atimía*, adică la pierderea drepturilor cetăţeneşti. Aşa a păţit Eschine, în 330, cînd a pierdut procesul pe care i-l intentase lui Ctesiphon, adică indirect lui Demostene, în problema coroanei : el a fost condamnat la amenda foarte mare de o mie de drahme. Se înţelege că o asemenea măsură a părut necesară pentru a îngrădi activitatea sicofanţilor, veşnic gata să acuze pe vreunul dintre concetăţenii lor. Într-adevăr, aşa cum spuneam mai înainte, fiindcă nu exista procuratură, legile îi încurajau pe denunţători acordîndu-le o parte din bunurile confiscate de la acuzat, dacă se stabilea vinovăţia lui. Riscul unei pedepse care-i pîndea chiar pe denunţători dacă nu-şi puteau dovedi acuzaţiile nu era decît corespondentul logic al acestui avantaj şi trebuia să-i facă să stea puţin pe gînduri înainte de a intenta o acţiune judiciară.

Evident, un sistem judiciar aşa de aparte, care necesita participarea unei întregi mulţimi de heliaşti, era de natură să dezvolte, la mulţi atenieni, gustul pentru procedură şi pentru şicană, în aşa măsură încît Atena apărea ca o *Dicaiópolis*, o capitală a Şicanei. V i e s p i l e lui Aristofan, de

care şi-a amintit adesea Racine, scriind *Împricinaţii*, atrag atenţia în chip nostim asupra acestei primejdii. Sînt criticate în *Viespile* mai ales consecinţele indemnizaţiei judecătoreşti instituite ca despăgubire pentru pierderea de timp pricinuită de participarea asiduă la şedinţe : oamenii fără ocupaţie, incapabilii, se năpusteau la tribunale ca să capete banii cuveniţi pentru jetoanele de prezenţă. Se pare totuşi că justiţia ar fi putut funcţiona bine şi cu un aparat mai puţin costisitor şi un număr mai mic de juraţi. Trebuie să recunoaştem însă, în instituţiile judiciare ale Atenei, acelaşi spirit democratic care încredinţa întregului popor conducerea cetăţii. Ecclesía, aşa cum am văzut mai sus, deţinea şi puterea judecătorească, cum le deţinea şi pe toate celelalte, şi multe sînt la număr procesele politice pe care le-a judecat chiar ea, în primul rînd cînd acuzaţii erau strategi. Însă ea nu putea face faţă la toate. Heliáia, emanaţie a Adunării, compusă, ca şi Sfatul, din cetăţeni proveniţi din toate triburile şi ca atare cu adevărat reprezentativă pentru poporul atenian, trebuia să aibă destul de mulţi membri pentru a-şi păstra un caracter popular indiscutabil, fapt care îi justifica suveranitatea, căci sentinţele ei erau fără drept de apel.

În timpul instruirii procesului, mărturia sclavilor nu are valoare decît dacă este obţinută prin tortură (bici, şevalet, menghină sau roată), dar folosirea acestui mijloc e precedată întotdeauna de o somaţie : una din părţi se arată dispusă să-şi ducă sclavii la tortură sau somează partea adversă să-i predea pe ai ei. Poate că tortura nu era prea aspră şi consta mai ales dintr-o „formalitate creată chiar de situaţia sclavului care s-ar fi putut teme de resentimentul stăpînului său dacă ar fi vorbit altfel decît sub constrîngere“ [15]. Sigur este, în orice caz, că niciodată nu era torturat un om liber, fie el atenian, metec sau străin.

Aşa cum procedura tribunalelor este diferită dacă cei doi împricinaţi sînt amîndoi cetăţeni şi dacă sînt, unul sau celălalt sau amîndoi, meteci sau sclavi, tot astfel şi pedeapsa este diferită în funcţie de condiţia persoanelor. Pedepsele pecuniare sînt : amenda, despăgubirile, confiscarea parţială sau totală a bunurilor ; pedepsele aflictive : exilul temporar *(phygé)* sau definitiv *(aeiphygía)*, pierderea drepturilor cetăţeneşti *(atimía)*, detenţiunea (care, în afara condamnaţilor la moarte care-şi aşteaptă execuţia, ca Socrate, nu poate lovi decît pe necetăţeni), flagelarea pe o roată [16], însemnarea cu fierul roşu şi legarea unor cătuşe de gît şi de picioare *(xýla)*, chinuri rezervate sclavilor, şi în sfîrşit moartea, despre care vom vorbi în curînd. Există şi pedepse infamante cu un caracter arhaic şi religios, cum ar fi interdicţia de a purta podoabe şi de a intra în temple care le loveşte pe femeile adultere, blestemul pronunţat în contumacie împotriva persoanelor vinovate de sacrilegiu, înscrierea dezonorantă pe o stelă şi, în sfîrşit, refuzul de a permite înmormîntarea.

Magistratul care prezidase tribunalul punea un grefier să întocmească sentinţa şi apoi trimitea acest act magistraţilor însărcinaţi cu executarea lui : Celor unsprezece, care erau mai mari peste temniceri şi peste călău, sau celor numiţi *práctores*, care percepeau amenzile, sau celor numiţi *poletái*, care erau însărcinaţi să vîndă prin licitaţie publică bunurile confiscate şi să înmîneze, dacă era cazul, acuzatorului, prima care îi revenea şi vistiernicilor Atenei dijma legală.

Mulţi cetăţeni şi străini, dacă erau condamnaţi la pedepse pecuniare care depăşeau mijloacele lor, puteau scăpa de pedeapsa stabilită exilîndu-se de bună voie : aşa a făcut Eschine, după procesul Coroanei şi aşa a făcut şi Demostene după afacerea Harpalos. Se ştie că şi Socrate

ar fi putut, după condamnarea lui la moarte, să iasă din închisoare cu ajutorul prietenilor şi să plece în exil. El a băut cucuta, ceea ce nu era cel mai crud mod de execuţie, ci un fel de sinucidere tolerată. Care era, aşadar, la Atena, soarta obişnuită a condamnaţilor la moarte ?

În Eumenidele lui Eschil, Apolon, izgonind din templul său delfic hidosul cor al Eriniilor care-l urmăresc pe Oreste, le spune :

„Nu vi se cade să vă apropiaţi de acest lăcaş. Locul vostru e acolo unde justiţia taie capetele, scoate ochii, unde se înjunghie, unde, pentru a li se curma fecunditatea, li se smulge copiilor floarea tinereţii, unde se mutilează, unde se lapidează şi unde vuieşte vaietul lung al oamenilor traşi în ţeapă“ [17].

Nimic nu ne îngăduie să presupunem că Eschil se gîndeşte aici la realităţi ateniene contemporane cu el, aşa cum fac atît de deseori tragicii greci : castrarea copiilor, de pildă, este un obicei oriental, necunoscut în Grecia.

Care era, aşadar, la Atena modul de execuţie capitală cel mai obişnuit ?

În 1915, într-o groapă comună care a fost descoperită la Faleron şi care este dealtfel anterioară epocii clasice, s-au descoperit şaptesprezece cadavre cu cîte un lanţ de fier în jurul gîtului şi cu cătuşe la fiecare mînă şi la fiecare picior. Aceste schelete sînt fără îndoială cele ale unor condamnaţi care, înainte de a-şi da ultima suflare, au fost ţintuiţi cu lanţuri şi cătuşe de o scîndură mare (resturi de lemn mai erau încă prinse de cătuşe). Este vorba probabil de nişte piraţi care au fost capturaţi şi executaţi [18].

Or, noi ştim de la Herodot că atenienii, în 479, „punînd mîna pe persul Astyages, guvernatorul cetăţii Sestos, l-au ţintuit de viu pe o scîndură“ [19]. Plutarh ne povesteşte că Pericle, după ce a înfrînt răscoala insulei Samos, în 439,

a pus să fie legați de niște stîlpi, în Agora la Milet, mai mulți samieni și i-a lăsat acolo zece zile în șir ; după aceasta a poruncit să fie uciși cu lovituri de măciucă [20]. Aristofan ni-l arată pe Mnesilochos „legat de scîndură“ de către un arcaș scit și expus astfel, ca Andromeda pe stînca sa [21]. În alt loc, el vorbește de „instrumentul de lemn cu cinci găuri“ căruia i-ar fi hărăzit Cleon [22] : aceste cinci găuri corespund evident crampoanelor care prind gîtul și membrele.

L. Gernet scrie :

„Din mărturiile arheologice și literare reiese, așadar, o imagine foarte clară... a acestei cazne pline de atrocitate. Condamnatul este legat, gol, cu cinci crampoane de un stîlp înfipt în pămînt ; nimeni nu are voie să se apropie de el pentru a-l ajuta sau pentru a-i ușura cît de cît soarta ; se așteaptă ca el să moară. Un asemenea chin nu e lipsit de legături cu răstignirea : atîta doar că, la răstignire, mîinile și picioarele sînt bătute în cuie, iar pierderea de sînge care se produce astfel este de natură să scurteze cazna ; în plus, una din părțile esențiale ale caznei de care vorbim este lanțul care strînge maxilarul inferior și care, datorită greutății trupului, adaugă suferinței un element cu totul apreciabil. Ne închipuim cum ar putea fi agonia pacientului prelungită timp de mai multe zile. Că un asemenea mod de execuție a fost practicat la Atena, faptul nu poate să nu ne schimbe puțin ideile asupra dreptului lor penal : și el a fost practicat de-a lungul întregii perioade clasice : existența lui poate fi urmărită pînă la sfîrșitul secolului 4“ [23].

Oare această caznă se numea *apotympanismós*, cuvînt prin care se desemnează de obicei la Atena execuția capitală ? S-a crezut așa, dar nimic nu e sigur. În ce consta deci un apotympanismós ? Era oare o ciomăgeală de

moarte ? Sau poate decapitarea ? În momentul de față nu e cu putință s-o spunem [24].

În orice caz, locul de execuție se afla afară din oraș, de-a lungul Zidului Lung de nord, între Atena și Pireu : într-o zi, ne spune Platon, „Leontios, întorcîndu-se de la Pireu și mergînd prin exterior de-a lungul zidului nordic a zărit cadavre în locul de execuție" [25]. Acest loc este diferit de prăpastia numită *bárathron*, o veche mină situată la vest de Acropolă, unde erau azvîrliți, încă dintr-o epocă foarte îndepărtată, anumiți condamnați la moarte.

Azvîrlirea în bárathron pare să fi fost rezervată pentru cazurile de sacrilegiu și pentru crimele politice. Lapidarea, atestată rareori, pare să fi fost sortită, și ea, tot celor care au încălcat pietatea și trădătorilor, dar ea are aspectul unei execuții sumare, înfăptuite chiar de popor, sub imperiul indignării ; în felul acesta, în 479, buleutul Lycidas, care era de părere să se accepte propunerile lui Mardonios, a fost lapidat pe loc de către colegii lui și de către ceilalți cetățeni care erau de față [26]. Expunerea pe o scîndură ridicată în sus era mai cu seamă pedeapsa piraților și a răufăcătorilor prinși în flagrant delict de furt sau de crimă cu tîlhărie. Ceilalți condamnați la moarte, cînd nu li se îngăduia să bea cucută, îndurau supliciul misterios numit apotympanismós.

Este neîndoielnic că modul cum funcționa justiția, la Atena, nu era pe deplin satisfăcător și că multe dintre criticile formulate de Aristofan în Viespile sînt întemeiate. Trebuie să mergem și mai departe și să recunoaștem că principiile dreptului atic nu sînt nici foarte ferme, nici foarte statornice ; lipsa unui cod lasă prea multă libertate judecătorilor din popor care, în imensa lor

majoritate, nu au, bineînțeles, nici o formație juridică, ba mai mult chiar, ca orice gloată, se lasă duși cu prea mare ușurință de pasiunile, de simpatiile sau de antipatiile lor profunde : este destul să citim cîteva pledoarii ca să ne dăm seama că așa numita *captatio benevolentiae* constă de obicei în lingușirea orgoliului poporului și în prezentarea împricinatului, atît cît e cu putință, drept un om de rînd modest, dușman firesc al celor bogați și al celor puternici. „Apologia" lui Socrate, în măsura în care Platon ne-a transmis cu exactitate trăsăturile ei, trebuie să fi fost o excepție aproape unică, cu tonul de trufie aristocratică care o străbate. Sistemul judiciar atenian înlesnea și creșterea numărului sicofanților.

Însă trebuie să se țină seama și de evoluția dreptului și să se recunoască că, de la legislația lui Dracon (secolul 7) care reprezenta și ea o îmbunătățire în raport cu epoca anterioară, dreptul și justiția făcuseră, la Atena, progrese mari. Cel mai important dintre ele este abolirea pedepselor colective și recunoașterea responsabilității individuale, căci în epoca veche nu era lovit numai vinovatul, ucigașul, ci și întreaga lui familie [27]. Vechiul principiu al legii talionului „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte" nu mai era aplicat decît în mod excepțional în Atena lui Pericle, unde pedepsele pecuniare tind tot mai mult să înlocuiască pedepsele aflictive, cel puțin în cazul cetățenilor.

Drept este să criticăm nu intenția, ci eficacitatea practică a acestui sistem judiciar. Într-adevăr, atenienii erau foarte preocupați să împartă dreptatea în chip echitabil, luîndu-și tot felul de garanții de imparțialitate și conformîndu-se, pe cît era posibil, ideilor morale ale timpului. Toți judecătorii care formau Heliáia depuneau un jurămînt la intrarea în funcție ; formula acestuia poate fi reconsti-

tuită aproximativ dacă se combină diferite pasaje din autorii vechi. Iat-o : „Voi vota în conformitate cu legile și cu decretele care emană de la Adunarea poporului, ca şi de la Boulé. În cazurile pe care nu le-a prevăzut legislatorul voi adopta soluția cea mai dreaptă, fără a mă lăsa condus de părtinire sau de duşmănie. Voi vota ţinînd seama numai de problemele care au fost supuse tribunalului. Voi asculta cu aceeaşi atenţie amîndouă părţile. O jur pe Zeus, pe Apolon, pe Demeter. Dacă-mi respect jurămîntul, viaţa să-mi fie fericită ; dacă mi-l calc, blestemul să se abată asupra mea și-asupra familiei mele !“

La urma urmelor, de ce să vrem să „idealizăm“, așa cum a avut tendinţa s-o facă, printre alţii, G. Glotz, justiţia ateniană, la fel cu toate celelalte instituţii democratice din secolul lui Pericle ? Un sistem judiciar care duce la condamnarea lui Socrate, „omul despre care putem spune că între toţi cei din vremea sa a fost cel mai bun și cel mai înţelept şi cel mai drept“ [28], era desigur departe de a fi perfect chiar şi pentru vremea sa. Este mai bine să recunoaştem că Atena, în ciuda unor eforturi meritorii, nu a ajuns în domeniul justiţiei la acea *acmé*, la acea perfecţiune la care înălţase ea artele, literele, filosofia. Nu încape îndoială că ea nu avea darul juridic pe care aveau să-l deţină romanii, cărora e drept să le recunoaştem măcar acest aport în creaţia civilizaţiei care stă la originea propriei noastre civilizaţii.

## CAPITOLUL X

# Războiul

Se consideră în general astăzi că regimurile democratice sînt mai paşnice decît dictaturile. Lucrurile nu stăteau la fel în antichitate, cînd democraţia ateniană, în vremea lui Pericle cel puţin, s-a arătat războinică, cuceritoare, imperialistă [1]. După războaiele medice, în cursul cărora contribuise mai mult decît oricare altă cetate la înfrîngerea cotropitorilor, Atena urmărea să dobîndească hegemonia în Grecia şi apoi s-o păstreze, în ciuda aspiraţiilor la independenţă nutrite de oraşele care se chemau „aliate" şi erau de fapt supusele ei şi în ciuda ostilităţii Spartei şi a aliaţilor ei din Peloponez, care nu puteau admite supremaţia ateniană.

Ca să-şi instaureze şi să-şi menţină dominaţia asupra insulelor din marea Egee şi asupra multor cetăţi maritime de pe coasta Asiei, ca să-şi asigure şi aprovizionarea cu cereale, care erau aduse, în cea mai mare parte, din Pontul Euxin şi trebuiau să treacă prin strîmtori [2], Atena avea nevoie de o flotă comercială mare şi de o marină de război puternică. Se ştie că, de la acţiunea hotărîtoare a lui Temistocle în anii de dinaintea luptei de la Salamina (480) [3], thalassocraţia ateniană a dominat în mod real întregul bazin oriental al Mediteranei, pînă la prăbuşirea din 404. În secolul 4, Atena va încerca să pună din nou mîna pe

imperiul pe care-l pierduse, mai ales cu începere din 377, an cînd şi-a întemeiat a doua Confederaţie maritimă.

În plus, de-a lungul întregii epoci clasice, Atena a avut nevoie şi de o armată de uscat pentru a ţine piept atacurilor vecinilor ei din Beoţia şi din Peloponez şi pentru a merge să-i atace, ocazional, la ei acasă. Cu toate acestea, pe uscat, Atena nu avea de cele mai multe ori altă soluţie decît defensiva în faţa hopliţilor Spartei şi ai Tebei. Cînd Isocrate avea să propună, pentru a pune capăt rivalităţilor funeste dintre greci, o împărţire a hegemoniei între Atena şi Sparta, el avea să ia în considerare, în chipul cel mai firesc, o îmbinare a puterii navale a atenienilor cu puterea terestră a lacedemonienilor.



Această putere terestră a Spartei se bizuia în primul rînd pe un sistem de educaţie a copiilor orientat numai spre pregătirea pentru război, sistem pe care l-am descris mai înainte [4]. De la şaisprezece la douăzeci de ani, adolescentul era íren în anul I, al II-lea, al III-lea şi al IV-lea. „Irenatul" corespunde efebiei atice, cu singura excepţie că aceasta din urmă este de două ori mai scurtă şi nu ţine decît doi ani.

La douăzeci de ani, orice spartiat este incorporat în armata activă, dar încă nu se socoteşte că formaţia sa militară s-a încheiat : „Educaţia spartiaţilor se prelungea pînă la vîrsta maturităţii" [5]. De la douăzeci la treizeci de ani, aceşti tineri războinici, chiar dacă sînt căsătoriţi, continuă să locuiască la un loc cu „tovarăşii lor de cort" şi să ia mesele împreună cu ei (syssitiai) ; ei nu au încă acces în Agora şi nu-şi exercită drepturile politice. O viaţă de familie nu începe cît de cît pentru ei decît după treizeci de ani şi ea mai este încă şi atunci tulburată de obiceiul de

a-şi lua masa în public. La şaizeci de ani, spartiatul este scutit de serviciul militar şi poate face parte din senat *(Gerousía)*, dar îşi petrece încă mult timp în gimnazii, supraveghind exerciţiile copiilor şi luptele dintre irenes. Nu este aşadar o exagerare să spunem că toată viaţa sa este consacrată războiului.

Armata spartiată, care are în fruntea ei pe unul dintre cei doi regi, adesea supravegheat de efori, este formată în esenţă din hopliţi, cetăţeni cu drepturi depline sau perieci, a căror panoplie o vom descrie mai jos. Această infanterie grea e împărţită în regimente *(mórai)*, conduse de polemarhi *(polémarchoi)* care-i au în subordine pe lohagi *(lochagói)*, comandanţii de batalion, pe pentecontarhi *(pentecóntarchoi)*, şefii de grupă. Diferitele unităţi manevrează cu o mare uşurinţă, care trezea admiraţia atenianului Xenofon, mai ales cînd era vorba să se treacă de la formaţia de marş, în coloană, la formaţia de luptă, în linie de bătaie : o mişcare de conversiune aduce repede toate grupele la acelaşi nivel cu grupa din frunte care s-a oprit ; dacă o armată duşmană apare atunci din spate, fiecare şir de soldaţi efectuează atunci un contramarş savant, pentru ca tot soldaţii cei mai buni să stea în faţa duşmanilor, în linia întîi [6].

Hopliţii Spartei se deosebeau de la prima vedere de cei din alte cetăţi, datorită culorii tunicii pe care o purtau şi datorită pletelor lor. Tunicile lor erau toate de un roşu purpuriu „ ca să nu se vadă sîngele“, din cîte se spunea, în timp ce în armata ateniană, de pildă, numai veşmîntul ofiţerilor era împodobit cu benzi de purpură. Spartiaţii purtau părul lung, ceea ce era, în Grecia secolului lui Pericle, un arhaism notoriu. Înainte de luptă, ei îşi curăţau şi îşi pieptănau aceste plete, care trebuie să fi fost de obicei destul de neîngrijite : înainte de lupta de la Termopile, un călăreţ persan pe care Xerxes îl trimisese în

recunoaştere spre tabăra lui Leonidas reuşeşte să-i zărească pe soldaţii spartiaţi, „dintre care unii, spune Herodot, se dedau la exerciţii gimnice, în timp ce alţii îşi pieptănau părul“ [7].

Sparta îşi pune toată încrederea în hopliţii ei, care sînt hotărîţi să moară mai bine decît să dea înapoi. Ea nu are decît puţină cavalerie. Disciplina e severă în taberele militare, unde cea mai mică greşeală este pedepsită cu bătul ; greşelile grave atrag moartea sau degradarea din armată şi pierderea drepturilor civice. Singura slăbiciune a Spartei din punct de vedere militar (dar această slăbiciune i-a fost pînă la sfîrşit fatală) este lipsa de oameni, *oliganthropía*. Hopliţii ei sînt admirabili, dar Sparta nu mai are aproape deloc hopliţi... Casta Egalilor, a căror existenţă materială era legată de domeniile rurale (cléroi) pe care le cultivă, în interesul ei, clasele inferioare, rămînea strict închisă şi, din egoism, îşi limita numărul copiilor, astfel încît pierderile în luptă n-au încetat s-o micşoreze şi s-o ducă literalmente la dispariţie. La Plateea, în 479, luptă cinci mii de hopliţi spartiaţi (întovărăşiţi de cinci mii de hopliţi perieci şi de o mulţime de treizeci şi cinci de mii de hiloţi uşor înarmaţi) [8] ; un secol mai tîrziu, la Leuctra, în 371, nu vor mai lupta decît şapte sute de hopliţi din Sparta [9].

Cu toate acestea, în ciuda numărului lor mic, hopliţii Spartei, datorită antrenamentului lor desăvîrşit şi datorită simţului onoarei şi al disciplinei, au rămas aproape întotdeauna stăpînii indiscutabili ai cîmpurilor de bătaie, exact pînă la această înfruntare de la Leuctra, cînd au fost învinşi de armata tebană a lui Epaminondas.

Beoţienii au avut dintotdeauna cea mai bună cavalerie din Grecia. Hópliţii lor nu purtau scutul rotund, care era obişnuit, ci un scut răscroit puţin în fiecare parte [10]. În secolul 4, Gorgidas a creat faimosul „batalion sacru“ al

Tebei, o trupă de elită formată din numai trei sute de oameni, dar concepută ca o „unitate de şoc". Hopliţii din acest batalion, ca şi cei ai Spartei, erau adesea legaţi între ei prin „prietenii deosebite", despre care se pretinde că sporeau mult eficacitatea războinică şi omogeneitatea trupei. La Teba, cînd un tînăr ajungea la vîrsta încorporării, întregul său echipament militar, *panoplía,* îi era dăruit de către *erastés* [11]. În sfîrşit, Epaminondas izbuti să depăşească tehnica lacedemonienilor, care rămăsese neschimbată, printr-un nou stil de luptă, atacul în ordine oblică, şi în acest fel birui pe războinicii Spartei, puţin numeroşi, la drept vorbind.

Am văzut că la Atena copilăria şi începutul adolescenţei se desfăşoară mai liber şi în condiţii cu totul diferite de cele ale Spartei [12], în afara preocupării obsedante de a nu forma decît războinici de elită. Cu toate acestea, tînărul atenian se antrenează cu sîrguinţă în palestră, sub conducerea pedotribului, iar gimnastica este pregătirea normală pentru meseria armelor : lupta, alergările, săriturile, aruncatul discului dezvoltă puterea şi supleţea ; cît despre cea de a cincea probă a pentatlonului, aruncarea suliţei, ea este de fapt un exerciţiu militar în adevăratul sens al cuvîntului. Pentru bărbaţii în toată firea, care au depăşit vîrsta efebiei, gimnastica constituie cel mai bun mijloc de „a-şi menţine forma" şi de a se antrena între două campanii şi este sigur că în secolul 5 majoritatea atenienilor, indiferent de vîrsta lor, făceau cu regularitate acest antrenament, datorită căruia erau oricînd gata să rabde oboselile vieţii de soldat, dar, cu începere din secolul 4, se constată o relativă pierdere a interesului pentru sport, pe care Xenofon o consemnează astfel : „În cetăţi, puţini sînt cei care practică exerciţiile fizice" [13]. Adevărul este că, tocmai din această epocă, oraşele greceşti tind din ce în ce mai mult

să lase în seama unor soldaţi profesionişti, a unor mercenari străini, grija de a le apăra, plătindu-le în schimb o soldă, în vreme ce, înainte de războiul peloponeziac, armatele greceşti erau formate aproape numai din cetăţeni.

Orice cetăţean atenian trebuie să-şi slujească ţara de la optsprezece la şaizeci de ani. De la optsprezece la douăzeci de ani, el este efeb ; atunci îşi face el ucenicia întru arme. De la douăzeci la cincizeci de ani, ca „hoplit înscris în *catálogos* (lista de recrutare)" sau în calitate de cavaler, el face parte din armata activă, care mobilizează la începutul fiecărei campanii în afara graniţelor *(éxodos)* un anumit număr de contingente, uneori chiar pe toate. De la cincizeci la şaizeci de ani, el se numără printre veteranii, *presbýtatoi*, care formează împreună cu efebii şi cu metecii de toate vîrstele, un fel de armată teritorială, menită să apere graniţele şi fortificaţiile Aticei. În timp de pace, grosul armatei nu este decît un fel de miliţie aflată în stare de disponibilitate ; excepţie fac numai efebii care, timp de doi ani, se ocupă numai de exerciţiile lor şi, din acest motiv, sînt scutiţi de orice îndatorire politică şi chiar de orice citaţie în faţa justiţiei ; ei sînt cetăţeni din momentul intrării în efebie, dar nu-şi exercită drepturile decît la terminarea acestor doi ani.

Atenianul trebuie deci să facă patruzeci şi doi de ani de serviciu militar şi fiecare din aceste patruzeci şi două de „contingente" poartă numele unui erou eponim ; cetăţenii care au atins vîrsta de şaizeci de ani sînt descărcaţi de orice obligaţie militară şi devin *diaitetái*, arbitri publici, un fel de judecători de instanţă [14].

În momentul intrării ei în războiul peloponeziac, în 431, Atena dispunea de o armată activă de 13 000 hopliţi şi 1 000 cavaleri şi de o armată teritorială de 1 400 efebi (cam 700 de fiecare contingent), 2 500 veterani şi 9 500 meteci ; în total, în jur de 27 400 de oameni [15].

În ciuda unei teorii de origine germană, care s-a impus multă vreme, este neîndoielnic că efebia exista în secolul 5. Hopliţii de la Maraton primiseră desigur o formaţie militară. Singura întrebare care se poate pune este dacă toţi atenienii erau obligaţi încă de pe atunci să treacă prin efebie, cu alte cuvinte, dacă cei din clasa săracă, teţii *(thétes)*, care erau înrolaţi mai ales ca vîslaşi în flotă, nu erau scutiţi de ea. Pentru secolul 4, Aristotel ne descrie în amănunţime această instituţie, care nu suferise, poate, din epoca lui Pericle, decît modificări de detaliu.

La începutul anului atic, în Hecatombaión, tinerii atenieni care au împlinit optsprezece ani sînt înscrişi în rîndul demoţilor *(demótai)*, adică în rîndul membrilor demului tatălui lor. Adunarea demului le verifică vîrsta şi hotărăşte prin vot dacă sînt copii legitimi şi de condiţie liberă ; orice contestaţie este trimisă în faţa tribunalului Heliáia, iar tînărul care s-a dovedit vinovat de impostură este, pe dată, vîndut ca sclav de către stat. Apoi, efebii au de trecut un nou examen, la care-i supune Sfatul (Boulé). Aptitudinile fizice ale tinerilor erau desigur verificate, fie de adunarea demului, fie de Boulé, care acţiona ca un fel de „comisie de revizie", fie în sfîrşit de un tribunal, cînd se făcea contestaţie [16]. Apoi, efebii depuneau acest jurămînt, în templul zeiţei Aglauros, în partea de nord a Acropolei, cu mîna întinsă deasupra altarului :

„Nu voi necinsti armele sfinte pe care le port ; nu-mi voi părăsi tovarăşul de luptă ; voi lupta pentru apărarea sanctuarelor şi a statului şi nu voi lăsa urmaşilor o ţară împuţinată, ci una mai mare şi mai puternică, pe măsura puterilor mele şi cu ajutorul tuturor. Voi asculta de magistraţi, de legile stabilite şi de cele care vor fi adoptate după toate formele ; dacă cineva vrea să le răstoarne îl voi împiedica din toate puterile mele şi cu ajutorul tuturor. Voi cinsti cultele părinţilor mei. Iau de martori divi-

nitățile : Aglauros, Hestia, Enyo, Enyalios, Ares și Atena Areia, Zeus, Thallo, Auxo, Hegemone, Heracles, Pietrele de hotar ale patriei, Grîul, Orzul, Viile, Măslinii, Smochinii“[17].

Această listă de divinități și mai ales Aglauros, Thallo, Auxo și includerea pietrelor de hotar și a roadelor Aticei au un caracter arhaic foarte pronunțat ; o asemenea formulă de jurămînt este sigur anterioară secolului 5.

Pentru a-i instrui pe efebi, poporul alegea un *sophronistés* (cenzor) de fiecare trib, dintr-o listă de trei nume propusă de părinții efebilor, și un *cosmetés* (coordonator), conducătorul întregului corp efebic ; tot el îi numea și pe instructorii efebilor *(paidotríbai)* și pe profesorii specializați care-i învățau să lupte ca hopliți *(hoplomachía),* să tragă cu arcul și să arunce cu sulița ; în secolul lui Aristotel se adăugase și un instructor pentru mînuirea catapultei, care fusese inventată recent [18]. Veșmîntul caracteristic al efebilor este hlamida, care pare să fi avut, în cazul lor, culoarea neagră [19].

Serviciul militar începe cu două luni mai tîrziu decît anul civil, în luna Boedromión. Cosmeții și sofroniștii „încep prin a vizita împreună cu efebii lor sanctuarele din Atica (pe care ei vor trebui să le apere), apoi se duc la Pireu, unde-și au garnizoana, unii la Mounychia, alții la Acte... Sofronistul primește banii pentru efebii din tribul său (patru oboli de om pe zi) și cumpără cele necesare pentru hrana tuturor, căci ei își iau masa pe triburi“[20].

Poate că se făcea, încă din colegiul efebilor, împărțirea în pedestrași și călăreți, dar lucrul nu e sigur ; neîndoielnic este numai că în sarcina cosmetului intra să-i facă pe efebi buni călăreți și să-i învețe să tragă cu arcul de pe cal [21].

Așa se desfășoară primul an de efebie, la sfîrșitul căruia „se ține la teatru o adunare a poporului în cadrul căreia

sînt trecuţi în revistă efebii, pentru manevrele cu rîndurile strînse ; ei primesc atunci de la stat un scut rotund şi o lance, fac marşuri militare prin Atica şi stau în garnizoană prin fortăreţe“ [22]. În timpul acestui al doilea an, efebii se comportă ca nişte *peripoloi*, ca nişte „soldaţi care patrulează“ adică în jurul fortăreţelor de la Eleutherai, de la Phyle şi de la Rhamnous [23].

La Rhamnous, de pildă, nişte inscripţii din secolul 4 ne îngăduie să evocăm în chip pitoresc viaţa efebilor şi chiar relaţiile lor cu populaţia locală : „Pentru ţăranii şi pescarii din Rhamnous, staţionarea unui contingent însemnat de tineri constituia un debuşeu foarte comod pentru produsele ogoarelor şi ale pescuitului. Colaborarea dintre dem şi garnizoană a fost foarte strînsă... Efebii aveau desigur îndatoriri militare, dar foarte adesea ei formau o trupă puţin disciplinată... Mai mult decît exerciţiile militare propriu-zise, acestor tineri le plăcea antrenamentul în gimnaziu, complement necesar al vieţii lor de soldaţi. Exerciţiile atrăgeau un consum important de ulei“, iar cetăţenii din Rhamnous îşi aduceau contribuţia în bani cu o generozitate care era răsplătită prin recunoştinţă şi onoruri (coroane) decernate de efebi şi de conducătorii lor. Micul teatru din Rhamnous cunoaşte şi el o însufleţire deosebită datorită prezenţei efebilor : „Aşezaţi pe locurile de onoare (ale proedriei), magistraţii demului şi ofiţerii garnizoanei iau parte la spectacolele care se dau aici“, mai ales concursuri de comedie :

„Zeul Leneenelor aducea veselia printre demoţi şi soldaţi, public de ţară şi puţin cam necioplit, gata mai uşor să guste caricaturile vechii comedii decît subtilităţile sofistice ale unei tragedii de Euripide... Viaţa ţăranilor devine mai elevată în urma contactului cu efebii : apar obiceiuri mai citadine care creează nevoi noi, care-şi lasă amprenta asupra monumentelor“ [24].

Hoplitul, infanteristul greu al Spartei şi al Atenei, care-şi va păstra supremaţia pe cîmpul de bătaie de-a lungul întregului secol 5 şi chiar puţin după el, are o „panoplie" formată din arme defensive şi din arme ofensive [25].

Casca atică din secolul 5 *(crános)* este mai uşoară decît cele din epocile precedente şi e împodobită cu o creastă mai puţin stînjenitoare. Ea este formată dintr-o calotă de fetru peste care e prinsă o jumătate de sferă metalică, la care se adaugă o creastă cu aceeaşi curbură, şi din apărători pentru obraji articulate, uneori şi dintr-o apărătoare pentru nas şi alta pentru ceafă. Platoşa *(thórax)*, de obicei din bronz, este făcută din două plăci — una în faţă, alta în spate — prinse între ele cu agrafe sau cu cîrlige ; ea coboară numai puţin mai jos de centură, lăsînd coapsele dezvelite aproape cu totul. Ea este adesea împodobită cu desene trasate pe deasupra sau cu linii incizate care subliniază muşchii toracelui. În locul platoşei de metal se putea purta şi un fel de vestă de piele sau de in, întărită cu lame de metal. În sfîrşit, picioarele sînt acoperite de la genunchi pînă la glezne cu pulpare de bronz *(cnemídes)*, care tind să iasă din uz în cursul secolului 5. Cît despre scutul *(aspís)* atic, spre deosebire de scutul beoţienilor, răscroit pe margini, el este de obicei rotund şi făcut din bronz, măsurînd circa 0,90 m în diametru ; el poate fi făcut şi din discuri din piele de bou cusute unele de altele, prinse pe un cadru de lemn sau de metal şi prevăzute în exterior cu plăci de metal. Suprafaţa exterioară este convexă întotdeauna şi are în mijloc o umflătură *(omphalós)* împodobită cu capete de Gorgonă, care au o valoare religioasă (apotropaică : feresc de soarta cea rea) sau cu alte embleme *(episémata)* ; această decoraţie poate fi destul de bogată, fără a rivaliza totuşi cu cea de pe scutul lui Ahile, opera zeului Hephaistos. Suprafaţa interioară este prevăzută

cu un mîner, mai tîrziu cu două, prin care hoplitul își trece mîna și brațul stîng ; cînd scutul nu era folosit în luptă, prin aceste mînere se trecea o curea care-i îngăduia hoplitului să și-l atîrne de umeri cu un centiron. Uneori scutul este prelungit în jos cu un fel de șorț cu franjuri, făcut desigur din piele și menit să apere picioarele luptătorului. Picioarele hoplitului sînt de obicei goale în epoca clasică, în timp ce cele ale „omului de bronz“ din timpurile arhaice erau acoperite cu încălțări metalice. De la Homer la epoca clasică, armele ofensive au cunoscut mai puține variații decît echipamentul defensiv. Tot lancea și sabia au rămas în folosință. Lancea *(dóry)*, armă de șoc, este un băț lung de lemn de circa doi metri care are prins la unul dintre capete un vîrf de metal, cînd plat și avînd forma unei frunze, cînd masiv și avînd forma unei piramide foarte prelungi. Bățul, făcut de obicei din lemn de frasin, este acoperit cu curele de piele în locul de unde-l apucă mîna ; în partea de jos, el are un călcîi de metal menit să contrabalanseze vîrful, iar în unele cazuri acesta este și el ascuțit, astfel încît lancea are atunci două capete. Sabia *(xíphos)* nu este doar un fel de pumnal, ci e o armă de război care poate înlocui lancea în lupta corp la corp. Sabia hoplitului are o lamă dreaptă cu două tăișuri ; lungimea ei totală, în care intră și mînerul, atinge cel puțin 0,60 m. Ea se poartă agățată de umărul stîng cu un centiron. După războaiele medice, hoplitul folosește și o sabie scurtă, doar puțin mai lungă decît un pumnal.

Aflat sub conducerea supremă a arhontelui polemarh și apoi a strategilor, corpul hopliților atenieni era împărțit în zece unități, formate fiecare din infanteriștii cîte unui trib și comandate de cei zece *taxíarchoi*, ofițerii aleși de popor, care purtau mantale tivite cu bucăți late de purpură [26] ; fiecare taxiarh îi numea pe șefii lui de companie *(lochagói)*.

În secolul 4, strategul atenian Iphicrates a creat un corp de peltaști *(peltastái)*, cărora le-a dat un echipament mai ușor decît cel al hopliților, dar despre care nu prea avem multe date. Se pare că scutul *(pélte)* era de răchită, cu marginile răscroite, avînd oarecum forma unui sfert de lună sau a unei semiluni și că platoșa de metal era înlocuită cu un fel de tunică de in. Peltaștii, mult mai mobili decît hopliții, au făcut minuni pe cîmpurile de bătaie.

Peltastul nu este decît un hoplit mai ușor ; armamentul său ofensiv este lancea și sabia. Armatele grecești aveau și trupe ușoare lipsite cu totul de echipament defensiv, avînd cel mult uneori un scut subțire : prăștieri, aruncători de suliță *(acontistái)* și arcași, ca să nu mai vorbim de acel soi de artilerie pe care au constituit-o, în a doua jumătate a secolului 4, servanții unei mașini noi, numită catapultă : datorită răsucirii unor frînghii sau a unor șuvițe de păr de cal care tind în chip firesc să redevină rectilinii, catapulta arunca proiectile pe o traiectorie aproape dreaptă.

Praștia antică *(sphendóne)* este formată din două bentițe lungi de lînă sau de păr de cal, prinse de o bucată de piele în care se pune fie o piatră, fie un proiectil de argilă, de plumb sau de bronz în formă de fus ; prăștierul imprimă întregului obiect o mișcare giratorie rapidă, iar apoi dă drumul brusc la capătul uneia dintre bentițe ; piatra sau proiectilul în formă de fus sînt aruncate de forța centrifugă pînă la o distanță de aproape două sute de metri.

Sulița de război *(acóntion)*, un fel de lance de dimensiuni mai mici, este prevăzută cu un fel de propulsor de tipul celor pe care le-am descris în legătură cu sulițele de antrenament pe care le foloseau tinerii în palestre [27].

Înainte de războaiele medice existau la Atena arcași *(toxótai)* îmbrăcați în costum scitic, care fără îndoială nu sînt barbari, ci atenieni costumați așa dintr-o fantezie ;

aceştia îndeplinesc pe lîngă hopliţi sau călăreţi funcţia de ordonanţe şi sînt folosiţi şi ca trupe uşoare. Cu toate acestea, la Maraton, în 490, armata ateniană nu avea nici arcaşi, nici călăreţi [28], dar numeroşii arcaşi şi călăreţi ai armatei lui Xerxes i-au silit pe atenieni să formeze corpuri de trupe asemănătoare. La Salamina şi la Plateea (480—479) au luptat şi arcaşi atenieni ; în timpul războiului peloponeziac, ei au atins un efectiv de 1600 de oameni. Aceşti arcaşi sînt recrutaţi dintre cetăţenii cei mai săraci, proletarii *(thétes)*. Ei sînt înarmaţi cu arcul dublu tradiţional :

„Ei au braţele şi picioarele goale, trunchiul şi partea de sus a coapselor fiindu-le acoperite de o îmbrăcăminte strînsă pe trup sau de un *chitón* scurt ; picioarele le sînt apărate uneori de cizmuliţe ; pe cap, ei poartă o cască uşoară sau o bonetă destul de asemănătoare cu boneta tracă ; în principiu, arcaşii nu au arme defensive ; ei îşi ţin tolba pe spate“ [29].

Trebuie să facem o distincţie foarte clară între acest corp de arcaşi pedeştri şi arcaşii călări *(hippotoxótai)* pe de o parte şi arcaşii sciţi pe care i-a cumpărat Atena pentru prima dată în 477, cînd şi-a creat Confederaţia maritimă, pe de alta. Aceşti sclavi de origine barbară se ocupă de poliţie la Atena, în primul rînd la tribunale, în Ecclesía şi la orice fel de adunări ; ei nu sînt soldaţi, ci poliţişti. Ei poartă pantaloni *(anaxyrídes)* care le ajung pînă la glezne şi care sînt, la Atena, semnul distinctiv al costumului barbar, o bonetă înaltă, de obicei ascuţită, care le acoperă partea din spate a capului şi le atîrnă pe ceafă un arc, un *gorytós* (care nu este tolba obişnuită, ci un toc pentru săgeţi, cu capacul făcut dintr-o bucată de piele care flutură ; acest toc este legat de cingătoare, în stînga). Ei mai au şi o sabie mică şi, uneori, o secure. Numărul lor a atins o mie. Ei au avut tabăra la început în corturi,

chiar în Agorà, apoi au fost așezați pe colina Areopagului, de unde dominau orașul de jos pe care-l aveau în grijă în primul rînd [30].

După Maraton a fost creat și un corp de călăreți care a numărat la început 300, apoi 600 și în cele din urmă 1000 de cai. Acest corp este recrutat într-un fel deosebit, din rîndurile celor două clase cenzitare cele mai avute ; cea de a doua dintre acestea se și cheamă clasa cavalerilor sau a călăreților *(hippéis)*. Într-adevăr, statul nu le pune la dispoziție nici un cal, iar creșterea cailor este un privilegiu al atenienilor bogați. Băieții de familie bună „aveau încă din cea mai fragedă copilărie prilejul să tot călărească prin pajiștile de la Colonos sau chiar în oraș, la procesiuni : cînd atingeau vîrsta de a fi înrolați, ei erau deja foarte pricepuți în ale călăriei ; ei erau deci apți de a face parte din cavalerie, după cei doi ani de serviciu militar" [31]. Hiparhul *(hípparchos)*, comandantul suprem al cavaleriei ateniene, ales de popor pe timp de un an în această funcție, este cel care recrutează călăreții, pe cît se pare la terminarea efebiei, însă alegerea lui trebuie să fie confirmată de Boulé care trece în revistă în fiecare an călăreții și caii. Hiparhul îi are în subordine pe cei zece *phýlarchoi* care comandă fiecare escadronul cîte unui trib, adică circa o sută de oameni.

Călărețul atenian este înarmat cu două lănci și cu o sabie care este de obicei încovoiată *(copís)*. El nu poartă platoșa și scutul hoplitului decît la paradă, iar cnemidele de bronz de care ar fi rănit laturile calului sînt înlocuite, în cazul lui, de niște cizme înalte de piele. Într-o anumită epocă, el a purtat echipamentul călăreților traci : manta de lînă groasă, genunchiere și bonetă din blană de vulpe. El călărește pe deșelate, fără șa și fără scări, iar calul poartă numai hățuri și n-are nici o apărătoare. Cu toate acestea, în secolul 4, echipamentul cavaleriei va tinde să

devină mai greu, iar Xenofon îi sfătuieşte pe călăreţi să poarte o platoşă făcută pe măsura lor şi mănuşi metalice şi să-şi protejeze calul, mai ales sub burtă, cu un fel de saltele [32].

Călăreţii, prin însuşi felul cum au fost recrutaţi, apar ca nişte aristocraţi în comparaţie cu „pedestrimea“ formată din hopliţi şi din infanteria uşoară. Ei au în chip firesc superioritatea omului călare, care, suit pe animalul său nobil, îşi priveşte semenii de sus în jos. Xenofon, în secolul 4, va împărtăşi aceste idei. Ei sînt înclinaţi să fie pro-spartani şi-şi lasă părul lung după moda spartiată. Ce înfăţişare frumoasă au ei pe friza Panateneelor de pe Parthenon! În comedia sa Cavalerii, Aristofan îi prezintă cu o simpatie neîndoielnică, în ciuda unei nuanţe ironice, ca pe nişte viteji credincioşi vechilor moravuri şi patriotismului de odinioară, ca pe duşmanii fireşti ai demagogului Cleon.

Armata ateniană dispunea şi de tot felul de servicii auxiliare, cum este cel al curierilor, numiţi *hemerodrómoi* fiindcă, pentru a-şi îndeplini misiunea de agenţi de legătură sau pentru a duce veştile la Atena, ei trebuiau să fie în stare să alerge o zi întreagă *(heméra)* înainte de a preda mesajul unui alt alergător [33]. Existau şi medici militari pentru a îngriji răniţii, la fel ca în armata lui Agamemnon sub zidurile Troiei, şi prezicători, al căror rol era foarte însemnat, aşa cum vom vedea.

Pentru a transmite cu repeziciune ştirile importante, grecii nu foloseau numai curierii, ci şi semnalele luminoase, care, mulţumită releurilor, formau o adevărată reţea de „telegrafie optică“ [34].

La Atena în primul rînd, jurămîntul efebilor şi vizitele pe care le fac ei la sanctuare dau intrării în cariera armelor un caracter religios. Multe rituri marchează în acelaşi

chip, pentru armatele tuturor oraşelor greceşti, începutul fiecărei campanii militare şi diferitele etape ale războiului.

Înainte de a se hotărî să pornească un război, grecii îi consultă pe zei, adresîndu-se de pildă oracolului lui Apolon Pitianul sau chiar oracolelor ori prezicătorilor locali. Dacă se ia această hotărîre, ei nu încep ostilităţile decît după ce un crainic, personaj investit cu un caracter sacru, s-a dus să rostească declaraţia solemnă de ruptură. Tot crainicul este cel care va transmite, dacă va fi cazul, propunerile de armistiţiu sau de pace. Starea de război între două state se caracterizează, din punct de vedere juridic, prin întreruperea oricăror relaţii pe care le-ar putea avea ele prin mijlocirea crainicilor *(akeryctí).*

Înainte de începerea campaniei este nevoie să se consulte din nou zeii şi uneori să se ţină dezbateri cu privire la răspunsurile lor ambigue sau contradictorii. Tucidide, care, despre partea lui, nu prea credea în oracole, se simte obligat să facă aluzie la acei *chresmói* care circulau la Atena în timpul războiului peloponeziac, din cauza marii influenţe pe care o exercitau ei asupra părerilor şi simţămintelor mulţimii.

Cînd armata este gata de plecare, ea nu porneşte la drum oricînd. Spartiaţii n-au ajuns la Maraton decît după terminarea luptei, fiindcă un scrupul religios îi oprea să înceapă campania înainte de luna plină. Expediţia din Sicilia, pornită la drum într-o zi nefastă, s-a terminat cu catastrofa binecunoscută : zeii pedepsesc fără milă orice neglijenţă de ordinul acesta.

Cînd armata este pe punctul de a pleca, conducătorul ei aduce un sacrificiu şi rosteşte nişte rugăciuni. Iar dacă este cucernic, ca Nicias, el nu uită să ia cu el imaginile zeilor Atenei şi un altar portativ pe care arde fără întrerupere o flacără aprinsă de la vatra cetăţii. El ia cu sine

şi cîţiva prezicători, căci, de-a lungul întregii campanii nu se va lua nici o hotărîre importantă fără a se consulta în prealabil zeii.

Iată în cele din urmă cele două armate aşezate faţă în faţă, în linie de bătaie. În fiecare tabără, comandantul, ajutat de prezicătorii săi, înalţă rugăciuni zeilor, „consacrîndu-le" persoanele şi bunurile duşmanului. El le sacrifică şi victime, iar prezicătorii caută să descopere semne prevestitoare în măruntaiele lor calde încă. Se poate întîmpla ca unul dintre adversari să treacă deja la fapte, iar celălalt să nu îndrăznească să se apere dacă zeii n-au dat încă nici un semn limpede : la Plateea, armata spartiată a stat neclintită, cu arma la picior şi scutul pe pămînt, sub o grindină de săgeţi, aşteptînd ca zeii să vorbească [35].

În luptă, zeii şi eroii nu-şi părăsesc credincioşii, ci luptă alături de ei. „În lupta de la Maraton, în faţa mezilor, multor soldaţi atenieni li s-a părut că văd fantoma lui Tezeu, înarmată, avîntîndu-se în fruntea lor împotriva barbarilor" [36].

În timpurile vechi, ca şi în *Iliada*, grecii nu iau prizonieri decît dacă vor să-i jertfească mai tîrziu, căci zeii au drept să pretindă acest sacrificiu uman care le-a fost promis, sau dacă speră să obţină pentru cel prins o răscumpărare care să merite osteneala. Şi în epoca clasică se mai întîmplă adesea ca duşmanii învinşi să fie măcelăriţi fără milă pe cîmpul de luptă sau chiar, faptă care poate părea încă şi mai crudă, după luptă, după ce s-au predat. Răniţilor li se dă lovitura de graţie. Cînd e cucerit un oraş, bătrînii, femeile şi copiii sînt trecuţi cu toţii prin sabie ; cei care sînt cruţaţi sînt vînduţi ca sclavi. Aşa este dreptul războiului, pe care-l consacră sau, mai bine zis, pe care-l determină religia.

Numai morţii au dreptul la un tratament de favoare, dacă ne putem exprima astfel. Învingătorul are datoria să-i îngroape pe ai săi şi să le acorde învinşilor, dacă au mai scăpat cu viaţă, un armistiţiu, ca să poată face şi ei la fel.

Duşmanilor morţi şi prinşilor li se iau armele (aşa cum se făcea încă din Iliada). Acestea sînt strînse într-o grămadă pe cîmpul de luptă ori sînt prinse la un loc pe nişte trunchiuri de copaci formînd astfel trofeul care e dedicat zeilor şi care e sacru şi obiect de cult ; acest manechin acoperit cu arme este considerat ca o statuie divină [37]. Înălţînd trofeul îţi proclami în ochii tuturor victoria, de vreme ce, ca s-o poţi face, trebuie să fi rămas stăpîn pe cîmpul de luptă. Se întîmplă, ca la terminarea unor lupte nedecise, fiecare din cei doi adversari să ridice un trofeu.

În epoca clasică nu se mai consacră zeilor totalitatea prăzii luate de la duşman, ci numai a zecea parte din ea *(decáte)*, zeciuiala. De aici proveneau acele monumente adesea fastuoase, grupuri de statui sau „tezaure“ care se înghesuiau de-a lungul căilor sacre din sanctuarele panelenice, la Delfi de pildă, şi care aveau să scandalizeze mai tîrziu patriotismul grecesc al lui Plutarh, preotul lui Apolon Pitianul :

„Aceste monumente care-l înconjoară pe zeu din toate părţile, ofrande şi dijme care sînt rodul măcelurilor, al războaielor şi al jafurilor, şi acest templu plin de prada şi de obiectele de care au fost despuiaţi nişte greci, toate acestea le poate vedea cineva fără să se revolte ? Cum să nu te plîngi de eleni cînd citeşti pe ofrandele lor frumoase nişte inscripţii ruşinoase de felul acestora : «Brasidas şi acantienii, din prada luată de la atenieni» «atenienii, din prada luată de la corintieni», «focidienii, din prada luată de la tesalieni» ?“ [38]

Tot aşa cum pămînturile duşmanului au fost pustiite în timpul campaniei (armatele se întreţin din ceea ce găsesc la faţa locului) şi cum pare firesc să tai recoltele şi pomii, chiar şi măslinii, cărora le va trebui atît de mult timp ca să rodească din nou după ce vor fi replantaţi, tot aşa, după victorie, teritoriul advers aparţine învingătorului, care face cu el ce vrea, putînd distruge casele şi putînd şterge orice urmă de viaţă de pe suprafaţa pămîntului.

Cînd se încheie un tratat de pace, zeii prezidează în chip firesc acest act solemn, cum o făcuseră şi cu intrarea în război : ei sînt invocaţi în formula de jurămînt ca garanţi, iar acest jurămînt este pecetluit printr-un sacrificiu special.

Armata se întreţine din ce găseşte la faţa locului, dar este oricum prudent din partea ei să-şi ia ceva provizii, fie şi numai pentru a se hrăni cît timp n-a trecut încă graniţa adversarului. De aceea, fiecare cetăţean atenian mobilizat trebuie să-şi ia în sac, sau mai bine zis în coş *(plécos)*, merinde pentru trei zile, în esenţă pîine, brînză, măsline, ceapă şi usturoi. Aşa se explică de ce este vorba atît de des la Aristofan de acea „raniţă care miroase a rîgîială cu usturoi" şi care simbolizează toate neplăcerile vieţii militare în timpul campaniei [39].

În epoca clasică, cea mai mare parte a luptelor între armate aşezate în linie de bătaie sînt nişte ciocniri brutale de falange care se lovesc frontal, cîntînd peanul şi pornind în pas alergător de îndată ce trompeta a dat semnalul de atac, aşa cum au făcut atenienii la Maraton : oştile se grăbesc pentru a scurta din timpul cît proiectilele aruncate de trupele uşoare ale duşmanului pot provoca pierderi, dar şi pentru ca ciocnirea lăncilor să fie mai violentă şi mai irezistibilă. Chiar şi lacedemonienii, cei mai renumiţi dintre greci cînd e vorba de manevre şi cei mai

îndelung antrenați, se așează în formație înainte de a înfrunta dușmanul și o păstrează neschimbată de-a lungul întregii încleștări, dacă nu intervine vreo nevoie absolută, căci orice schimbare de tactică în contact cu dușmanul este primejdioasă. Lupta se rezumă la acțiuni individuale, la „monomahii“ sau dueluri juxtapuse. Strategia rămîne elementară, cel puțin pînă în epoca lui Iphicrates și a lui Epaminondas. Adîncimea trupei este, de cele mai multe ori, la spartiați, de opt rînduri, fiecare om ocupînd cam un metru pătrat, atunci cînd comandanții nu poruncesc să se strîngă intervalele și să se lupte cot la cot, „scut lîngă scut“. În fond dacă facem abstracție de carele de luptă, care nu slujesc la Homer decît ca să-i aducă pe șefi pe cîmpul de bătaie și să le îngăduie să se îndepărteze mai repede de el, luptele de infanterie, în secolul lui Pericle, nu se deosebesc în chip fundamental de cele pe care le descria *Iliada* și putem înțelege de ce Homer a trecut drept un maestru mereu actual în arta militară.

Cu toate acestea, apariția cavaleriei, după lupta de la Maraton, schimbă puțin aspectul luptelor. La început, ea are de îndeplinit misiuni de recunoaștere și de luare de contact. În 394, în fața Corintului, tînărul atenian Dexileos a pierit împreună cu încă alți patru călăreți, într-o misiune deosebit de primejdioasă care-i fusese încredințată lui și camarazilor lui ; monumentul său funerar, care se află în cimitirul din Cerameicos îl înfățișează ucigînd cu lancea un dușman pe care calul său îl calcă în picioare [40].

Cavaleria era folosită și pentru a-i urmări și a-i măcelări pe dușmanii care au luat-o la fugă. Printre pedestrașii care fug și mai ales printre hopliții pe care armele îi fac greoi, numai un om atît de curajos și de stăpîn pe sine ca Socrate avea o șansă de scăpare. Alcibiade povestește într-un dialog de Platon cum s-a comportat filosoful în

timpul derutei de la Delion, în 424 (Socrate avea atunci 46 de ani) :

„Mi s-a întîmplat să fiu atunci lîngă el ; eu aveam un cal, el avea armamentul hoplitului. El se retrăgea deci, în mijlocul debandadei care începuse printre ai noştri şi mergea în tovărăşia lui Laches. În clipa aceea i-am întîlnit întîmplător ; le strig să-şi păstreze curajul ; le spun că n-am să-i părăsesc. Acolo l-am putut observa pe Socrate chiar mai bine decît la Potideea, căci fiind călare aveam mai puţine motive de teamă. Mai întîi, în ce priveşte prezenţa de spirit, el îl întrecea cu mult pe Laches. Şi eram stăpînit de impresia că el înainta, cum spune acest vers al tău, Aristofan, la fel ca prin Atena, «umflîndu-şi pieptul cu trufie şi aruncînd priviri piezişe», fixîndu-şi liniştit atenţia în toate părţile, asupra prietenilor ca şi asupra duşmanilor ; nelăsîndu-i nimănui vreo îndoială că, dacă s-ar atinge de el, nu s-ar apăra şi chiar cu multă străşnicie. Asta le şi garanta, lui şi celuilalt, siguranţa în retragere ; căci la război nimănui nu-i place să aibă de-a face cu viteji de felul acesta, în vreme ce pe cei care fug în dezordine toţi îi vînează“ [41].

De cînd trupele lui Xerxes cuceriseră şi prădaseră Atena în 480, ea îşi reconstruise şi îşi întărise zidurile, în primul rînd datorită lui Temistocle. Arhitectura militară avea să facă mari progrese în secolul 4, aşa cum o dovedesc ruinele Mesenei. Diferitele fortăreţe din Atena nu aveau decît un rol secundar, iar cea de la Rhamnous de pildă, care începuse prin a fi un simplu post de strajă, nu merită cu adevărat numele de citadelă decît după terminarea lucrărilor care au fost începute acolo către 412, în timpul războiului Deceliei ; ulterior, turnurile şi zidurile ei au fost refăcute în mai multe rînduri [42].

Armatele din secolul 5 nedispunînd deloc de maşini de asediu eficace, oraşele cu o aşezare favorabilă, fortifi-

cate și păzite, erau foarte greu de cucerit cu forța : de-a lungul războiului peloponeziac, care a durat aproape treizeci de ani, lacedemonienii și aliații lor au pustiit Atica în repetate rînduri, dar n-au încercat să ia cu asalt ansamblul bine apărat pe care-l constituiau Atena și Pireul, legate între ele prin Zidurile Lungi. Numai o escaladare făcută prin surprindere sau blocada care-i înfometa pe cei asediați puteau înfrînge rezistența unei cetăți cu adevărat hotărîte să se apere ; uneori se întîmpla ca trădarea să-i deschidă porțile. Pentru a mai scurta din întîrzierile unui asediu, silindu-i pe cei din cetate să se predea din cauza setei, asediatorii nu se dădeau înapoi de la interceptarea cursurilor de apă, procedeu care era totuși socotit ca incorect și pe care Amfictionia delfică îl interzisese[43].

În secolul 4, Aeneas Tacticianul a compus o lucrare care a ajuns pînă la noi, în legătură cu arta de a apăra o localitate asediată. Se găsesc în ea tot felul de sfaturi amănunțite și pline de șiretenie cu privire la închiderea și paza porților, la parole și semnale, la posturile de observație care e bine să fie instalate, la ieșirile care sînt de făcut (de preferință noaptea), la ronduri, la mașinile de asediu care începeau să-și facă apariția și la mașinile cu care asediații le puteau zădărnici efectul, la modul de a da foc mașinilor asediatorilor (care erau făcute, deci, mai mult din lemn), la mijloacele de a împiedica escaladarea zidurilor, pe scurt toate stratagemele care sînt de folosit pentru a dejuca orice încercări ale dușmanului. Aeneas mai recomandă ca în nopțile întunecoase și cu furtună să se țină legați în afara zidurilor cîini care să simtă de departe spionii și transfugii și să trezească eventual pe santinela care a adormit în post și noi știm într-adevăr

că adesea cîinii au jucat un rol de netăgăduit în apărarea fortărețelor [44].

În epoca pe care o avem în vedere n-a sosit încă vremea falangei macedonene și a dezvoltării artei asediului (*poliorketiké*), care vor da războaielor din perioada elenistică o înfățișare destul de deosebită și de puțin asemănătoare cu cea a luptelor din Iliada. Cu toate acestea, secolul 4 este, în această privință, secolul tranziției și al progreselor rapide în arta militară.

Dar mai ales pe mare este puternică Atena, de vreme ce ea exercită în secolul 5, așa cum am mai spus-o, o adevărată thalassocrație.

Și totuși, în 490, în anul luptei de la Maraton, ea nu avea încă o flotă vrednică de acest nume, tot așa cum nu avea nici cavalerie. Un bărbat, Temistocle, stă la originea puterii navale a Atenei. El a înțeles, fără să mai aștepte oracolul Pitiei care spunea că „singur un zid de lemn va fi de netrecut", că cetatea avea nevoie de multe corăbii de război, pentru a se apăra și împotriva flotei de care dispunea Egina, dar mai ales împotriva expediției amenințătoare a lui Xerxes. El avea să transforme mulți hopliți atenieni în soldați de marină și în marinari, astfel încît, ulterior, a fost acuzat că a făcut din niște războinici nobili niște vîslași de nimica [45]. Profitînd de descoperirea unui filon nou, mai bogat, în minele de la Laurion, „acest izvor de-argint pe care-l ascundea pămîntul" [46], el i-a convins pe atenieni să hotărască nu să-și împartă între ei beneficiile exploatării — adică o sută sau poate chiar două sute de talanți [47] —, ci să împrumute unui total de o sută de cetățeni, cei mai bogați dintre ei, sumele necesare pentru construirea unor triere. Pe de altă parte, el a pus să se facă lucrări mari la Pireu, port care a înlocuit rada incomodă de la Faleron ; bazinele de la Zea și Muny-

chia care urmau să servească drept docuri, au fost amenajate şi întărite. Construcţiile şi pregătirile de tot felul au fost întreprinse într-un timp atît de scurt încît în 480, la Salamina, Atena a putut dispune de 147 de corăbii de război gata să ridice ancora, alte 53 fiind ţinute probabil în rezervă, adică de o flotă de 200 de triere. În cursul secolului 5, datorită posibilităţilor pe care le creea tributul plătit de cetăţile supuse imperiului atenian, această flotă avea să-şi mai sporească numărul ; în secolele 5 şi 4, ea va avea în mod obişnuit între 300 şi 400 de triere, efectiv care era cu totul suficient pentru a-i asigura Atenei dominaţia asupra mării Egee şi asupra strîmtorilor.

În vechime, corăbiile de război pe care le construiau grecii erau mai ales nişte *pentecóntoroi* manevrate de cincizeci de vîslaşi aşezaţi pe un singur rînd *(monéreis)*. Din secolul 5 şi pînă în epoca romană, corabia de război de tip obişnuit era triera, corabia cu trei rînduri de vîsle. Ne putem da seama ce dimensiuni avea coca acestei corăbii după docurile de la Zea : ea măsura în jur de cincizeci de metri lungime şi ceva mai puţin de şapte în lăţime. Raportul dintre lăţime şi lungime este deci mai mic de 1/7 în timp ce la corăbiile de comerţ, numite „corăbii rotunde“ [48], el era mai mare de 1/4 : trierele erau „corăbii lungi“.

Chila şi cuplurile sau coastele constituie scheletul cocii. În partea din spate, chila se arcuieşte în sus pînă la nivelul punţii ; în faţă, ea are o etravă menită să poarte pintenul. Întregul bastiment este făcut în general din brad, cu excepţia chilei care e făcută din stejar ca să nu se deterioreze cînd e tîrîtă corabia pe pămînt, după un obicei la care se recurgea adesea în marina antică. Încheieturile sînt călăfătuite cu cîlţi şi cu ceară. La sfîrşit se aplică pe cocă un strat de smoală sau de ceară pe care se pictează embleme ; în partea din faţă se pictează de obicei

doi ochi mari, cu valoare apotropaică, întocmai ca *episémata* de pe scutul hoplitului. Pupa se înălţă ca o volută sau ca un gît de lebădă, formînd aşa-numitul *áphlaston* care constituie, împreună cu pintenul, trofeul naval dacă e capturată corabia. Pintenul se îmbină uneori cu ochii pictaţi pe cocă şi înfăţişează laolaltă un cap de animal, de pildă o căpăţînă de mistreţ[49]. Triera nu are de obicei decît un singur catarg cu o vergă şi o pînză pătrată ; cînd nu e folosit, catargul stă culcat spre pupă şi se sprijină de nişte proptele. Într-adevăr, triera nu navighează cu pînze decît cînd e departe de duşman ; şi chiar şi atunci, dacă e să meargă repede, se recurge la ajutorul vîslelor ; în timpul luptei însă, manevrele nu se fac decît cu vîslele. Cîrma este făcută din două vîsle mari prinse în exterior de o parte şi de alta a pupei.

Lucrul cel mai puţin cunoscut din structura unei triere este aşezarea celor trei rînduri de vîslaşi :

„Pe bîrnele sau traversele care uneau la vîrf coastele corăbiei erau aşezate nişte bănci *(thránoi)... ;* un al doilea rînd poate fi organizat dacă se aşează vîslaşi chiar pe traverse *(zygós)* şi se străpung saborduri pentru vîsle... ; în sfîrşit, sub traverse, în cală *(thálamos)* se poate aşeza un al treilea rînd de vîsle, cu saborduri corespunzătoare. Triera ateniană are o sută şaptezeci de vîslaşi, dintre care şaizeci şi doi de *thranítai* (cîte treizeci şi unu la fiecare bord), cincizeci şi patru de *zygétai* şi cincizeci şi patru *thalamítai.* Probabil că sabordurile erau dispuse cinci cîte cinci ; băncile vîslaşilor trebuiau deci să fie aranjate la fel“ [50]. Vîslele sînt, fireşte, de lungimi inegale, în funcţie de înălţimea la care se ridică fiecare rînd deasupra mării : cele ale tranitilor care au de făcut efortul cel mai mare, au peste trei metri, cele ale talamiţilor, în jur de 1,60 m. Se întîmpla să se ceară fiecărui vîslaş să-şi aducă cu el vîsla, cureaua de piele cu care-şi prindea vîsla de furchet

și, în sfîrșit, perna, făcută tot din piele, pe care-o punea pe scaunul lui de lemn [51].

La cei o sută șaptezeci de vîslași se adăugau încă treizeci de alte persoane astfel încît efectivul complet al unei triere se ridica la două sute de oameni : vreo zece gabieri *(perineo)* în seama cărora cădea manevra greementului și în special a pînzelor precum și mînuirea ispoalelor cu care se golea apa care se infiltra în cală ; vreo zece soldați de marină *(epibátai)* echipați ca hopliții, care stau la proră și trebuie să respingă atacatorii în caz de abordaj, ori să sară pe puntea adversă, în sfîrșit *trierarhul* și statul său major : pilotul, caporalul de marină *(keleustés)* care transmite ordinele și indică vîslașilor ritmul cu ajutorul unui cîntăreț la oboi *(trieráules)*, ofițerul de proră, așezat pe teuga din față *(proréus)*, cambuzierul care se ocupă de intendență și cîțiva subofițeri care-i supraveghează pe vîslași.



Organizarea trierarhiei (în sensul literal „conducerea unei triere“) datează și ea, pe cît se pare, tot din vremea lui Temistocle. Ea este o „liturgie“, cum e, de pildă, și „choregia“ [52]. Strategii îi desemnează în fiecare an pe trierarhi, alegîndu-i dintre cetățenii în stare să suporte această îndatorire costisitoare și nu dintre cei mai buni marinari, căci, dacă e adevărat că statul pune la dispoziție coca și, probabil, greementul corăbiei, precum și echipajul, nu-i mai puțin adevărat că trierarhul are de făcut cheltuieli mari : el trebuie să monteze greementul pe cheltuiala lui și, la nevoie, să-l completeze și să asigure întreținerea și repararea trierei în timpul campaniei. E drept că el e comandantul corăbiei, dar pilotul, care e șeful echipajului și se află în subordinea lui, este un marinar încercat și-l ajută eventual cu sfaturile sale tehnice.

Către sfîrşitul războiului peloponeziac, cetăţenii ajunseseră prea săraci ca să poată suporta povara trierarhiei. S-a îngăduit atunci ca doi *syntriérarchoi* să se întovărăşească pentru a împărţi cheltuielile referitoare la o singură trieră. Fiecare din ei comanda triera timp de şase luni. În secolul 4, ca urmare a agravării situaţiei financiare, a fost născocit sistemul „simoriilor" *(symmoriai)* pentru a repartiza într-un chip mai echitabil acest serviciu public împovărător.

Vîslaşii sînt, de cele mai multe ori, atenieni din clasa cea mai săracă, teţi, dar uneori sînt meteci şi chiar, cînd lipsa de oameni se face simţită mai mult, sclavi cărora li se promitea eliberarea dacă aveau o comportare bună. Pentru echiparea a numai două sute de triere era nevoie de peste patru sute de mii de oameni ! Solda acestora a variat între trei oboli şi o drahmă pe zi.

Plecarea unei flote ateniene din Pireu era un spectacol măreţ, mai ales dacă era vorba de o expediţie importantă cum a fost cea care, în iulie 415, s-a îndreptat spre Sicilia :

„Atenienii şi aceia dintre aliaţii lor care se aflau la Atena merg la Pireu, în ziua stabilită, încă din zori şi se urcă pe corăbii, gata de plecare. Cu ei veniseră, ca să spunem aşa, toţi oamenii care se mai aflau în cetate, cetăţeni şi străini. Fiecare îi însoţea pe ai săi : unii îşi însoţeau prietenii, alţii rudele, alţii fiul. Pe drum, speranţele li se amestecau cu lacrimi. Cu toate acestea, datorită mulţimii celor pe care le aveau sub ochi, le era destul să privească pentru a dobîndi din nou încredere în puterea lor...

Trierarhii cetăţii se îngrijiseră de flotă cu multă atenţie şi mare cheltuială, iar statul alocase fiecărui membru al echipajului cîte o drahmă pe zi şi procurase

şaizeci de corăbii rapide neechipate împreună cu patruzeci de vase pentru transportul trupelor şi cu un personal de serviciu ales ; la rîndul lor, trierarhii adăugaseră la solda alocată de stat o indemnizaţie suplimentară pentru vîslaşii de pe băncile de sus *(thranitai)* şi pentru ofiţeri şi în acelaşi timp împodobiseră şi amenajaseră în general corăbiile în chip somptuos ; nici unul dintre ei nu-şi precupeţise eforturile pentru ca propria lui corabie să se remarce şi prin aspectul ei frumos şi prin rapiditatea ei.

După ce s-a terminat îmbarcarea şi a fost rînduit tot materialul, trompeta a cerut să se facă linişte. Sosise clipa rugăciunilor dinaintea plecării : le-au rostit nu fiecare echipaj în parte, ci toţi laolaltă, repetînd după crainic. În toată oastea se amestecase vin în cratere : soldaţii şi comandanţii au adus libaţii din cupe de aur şi de argint. Şi pe uscat, mulţimea de cetăţeni şi toţi cei care veniseră din prietenie s-au alăturat rugăciunilor. După cîntarea peanului şi după aducerea libaţiilor, flota ieşi din port ; corăbiile au mers la început în şir, dar apoi s-au întrecut care ajunge mai repede la Egina“ [53].

Dar vai ! curînd triera *Salaminia* care, împreună cu triera *Páralos* [54] era afectată în mod special mesagerilor oficiali ai statului, avea să-i notifice lui Alcibiade, unul dintre cei trei conducători ai expediţiei, ordinul de a se întoarce la Atena pentru a răspunde la o acuzaţie de sacrilegiu, iar trufaşa Armada avea să sufere, pînă la urmă, un dezastru total. Sînt foarte instructive dealtfel pentru cunoaşterea tacticii şi a stratagemelor maritime acele capitole din cartea a VII-a a lucrării lui Tucidide în care istoricul ne povesteşte luptele navale din faţa Siracuzei care au dus la pieire această flotă numeroasă şi splendidă.

Strategia navală este o artă grea. Atenienii excelează în acest domeniu, tot aşa cum spartiaţii sînt neîntrecuţi

în manevrele trupelor de hopliţi. Se urmăreşte să loveşti cu pintenul latura corăbiilor duşmane ; pentru a atinge acest scop trebuie să străpungi şi să învălui escadra adversă şi să semeni în rîndurile ei dezordinea. Una din manevrele primejdioase este să treci în viteză pe lîngă o corabie duşmană ; ajungînd în dreptul ei, agresorul îşi trage înăuntru vîslele şi cu propria sa proră le sfărîmă pe cele ale adversarului care este, din acel moment, o pradă uşor de prins.

Pentru a înfăptui pe mare astfel de manevre precise se înţelege că trebuia să ai echipaje antrenate îndelung. Pentru secolul 4, Xenofon ne povesteşte cum şi-a format navigînd personalul escadrei Iphicrates, creatorul peltaştilor, care a fost şi un mare amiral *(náuarchos)* :

„Mai întîi a lăsat pe uscat pînzele mari, de parcă ar fi fost în drum spre o bătălie... Adesea, apropiindu-se de coasta unde flota trebuia să-şi ia masa de amiază sau de seară, el îndrepta prorele spre larg, cînd se afla aproape de locul debarcării, şi comanda apoi să se facă o conversiune care orienta prorele trierelor spre mal şi, la un semnal, le dădea drumul să plece, întrecîndu-se în viteză, pînă la ţărm ; şi era o mare răsplată atunci, pentru cei care erau primii la luatul apei şi la masă. Cînd navigau ziua, el îşi ducea escadra cînd în coloană, cînd în linie desfăşurată“ [55].

Se vede din acest text cît de aproape de ţărm rămîneau de obicei flotele greceşti, de vreme ce marinarii mîncau de cele mai multe ori pe uscat.

La Sparta, războinicii căzuţi în luptă erau îngropaţi cu mantia lor de purpură, în chip de giulgiu, şi acoperiţi cu ramuri de măslin. Pe mormînt li se trecea numele, în timp ce mormintele tuturor celorlalţi lacedemonieni rămîneau anonime [56].

La Atena, la sfîrşitul fiecărei campanii, se aduceau acasă cu pietate osemintele războinicilor ucişi şi li se făceau funeralii naţionale :

„Cu trei zile înainte de funeralii se înălţa un cort sub care sînt aşezate rămăşiţele morţilor şi fiecare trebuie să-i aducă mortului său ofrande (în esenţă bentiţe de lînă, coroane şi ghirlande de flori şi de frunziş, ramuri, vase funerare). Pentru cortegiu se aduc pe care nişte sicrie de chiparos, cîte unul de fiecare trib. Se duce în alai şi un pat gol şi gata pregătit, pentru cei dispăruţi. Din cortegiu fac parte toţi cetăţenii şi străinii care vor să vină. Femeile înconjoară sicriele şi scot gemete. Sicriele sînt aşezate într-un monument public înălţat în cel mai frumos dintre cartierele mărginaşe ale oraşului (în Cerameicos) şi un orator pe care statul l-a ales pronunţă elogiul pe care-l merită vrednicia celor morţi“ [57].

În 431, Pericle însuşi a pronunţat acest *epitáphios lógos,* a cărui amintire ne-a fost păstrată de Tucidide.

Pe monumentul funerar, numele morţilor sînt săpate pe triburi, avînd deasupra un text foarte simplu : „Lista atenienilor morţi în cutare campanie ; din tribul Erechtheis...“ Adesea însă, o poezie scurtă, o epigramă funerară, ridică în slăvi eroismul lor şi frumuseţea exemplului pe care l-au dat [58].

Poporul se ocupă de orfanii rămaşi de pe urma războiului şi le asigură întreţinerea pînă la vîrsta efebiei. Atunci avea loc, la sărbătoarea Marilor Dionisii, în teatru, într-un cadru solemn, înmînarea armurii complete *(panoplia)* pe care statul o dăruia fiecărui orfan :

„În momentul în care se fac pregătiri pentru reprezentarea tragediilor vine crainicul, prezintă pe orfanii ai căror taţi au căzut în război, nişte adolescenţi care poartă echipament de hopliţi, şi rosteşte cea mai frumoasă proclamaţie : «poporul i-a crescut pînă la adolescenţă pe

acești tineri ai căror tați au căzut ca niște războinici viteji ; acum, el le dăruiește această armură completă ; îl lasă pe fiecare dintre ei să-și aleagă drumul său, dîndu-i în paza Sorții celei Bune, și-i poftește să se așeze în primul rînd *(proedría)* la teatru»" [59].

Cît despre atenienii care au fost răniți, dar n-au murit, ci au rămas schilozi sau infirmi, și lor le vine statul în ajutor : o lege atribuită lui Pisistrate prevede că mutilații de război vor fi hrăniți pe socoteala cetății [60]. Nu trebuie să confundăm această lege cu cea care acorda o pensie zilnică de doi oboli tuturor infirmilor civili ajunși în sărăcie [61] : nu încape nici o îndoială că invalidul pentru care a scris Lysias o pledoarie atît de încîntătoare nu este un invalid de război ; altminteri, nu și-ar trîmbița el sus și tare meritele militare în clipa cînd e vorba să i se taie pensia ?

Hopliții atenieni care-au luptat la Maraton, hopliții spartani care-au luptat la Termopile și la Plateea, marinarii și epibații Atenei care-au luptat la Salamina, toți la un loc au fost salvarea Greciei : fără ei, civilizația pe care o descriem ar fi pierit înainte de a înflori, iar Elada ar fi ajuns o satrapie persană. După războaiele medice însă, Grecia și-a întors împotriva ei înseși întreaga sa energie și toată experiența sa războinică. Unul dintre episoadele cele mai cumplite și cele mai semnificative ale războiului peloponeziac este cel care s-a petrecut în Melos, în 416. Această mică insulă doriană din Marea Egee (unde avea să fie descoperită în 1820 celebra Venus din Milo) avea, în ochii Atenei, vina de a vrea să rămînă neutră, între cele două „Mari Puteri", pe atunci în război. Trebuie să citim la Tucidide tragicul dialog dintre trimișii atenieni și magistrații din Melos, dialog a cărui „morală" se aseamănă cu morala unei fabule de Esop :

„Dreptatea este întotdeauna de partea celor puternici". Cum melienii n-au vrut să cedeze, armata ateniană le-a asediat cetatea, iar asediul a durat mai mult de un an, căci această mînă de oameni, care-şi apărau independenţa, a opus o rezistenţă eroică ; făcînd o ieşire, ei au ucis mai mulţi asediatori. Atenienii au fost siliţi să trimită întăriri şi atunci s-a produs deznodămîntul pe care Tucidide îl aminteşte în cîteva cuvinte : „Oraşul a fost asediat cu mai multă energie ; s-a produs o trădare, iar locuitorii s-au predat atenienilor. Aceştia au ucis pe toţi bărbaţii în stare să poarte armele şi au vîndut ca sclavi femeile şi copiii"[62]. Iar melienii erau greci, nu barbari.

Masacrele de acest fel şi pierderile suferite în luptele de pe uscat şi de pe mare au slăbit într-atîta Grecia şi au golit-o de oameni în aşa măsură încît, în secolul următor, cetăţile au ajuns în situaţia de a angaja, pentru apărarea lor, tot mai mulţi mercenari, adică tot mai mulţi soldaţi străini care nu mai luptau din patriotism, cum făceau cetăţenii, ci pur şi simplu pentru a-şi cîştiga existenţa, pentru soldă. Încă în anul 399, cei „zece mii" de greci din Anabasis, printre care se numără şi atenianul Xenofon care va povesti isprăvile lor, sînt soldaţi de meserie, care-şi pun sabia în slujba celui care-i plăteşte mai bine : povestea lor „luminează din plin consecinţele unui război lung care nu lasă vechilor luptători altă soluţie decît să se angajeze ca mercenari, oriunde : ea marchează apariţia unei soldăţimi avide şi brutale"[63]. Curînd însă, aceşti aventurieri nu vor mai fi siliţi să plece peste mare ca să-şi cîştige pîinea înrolîndu-se în slujba unui prinţ persan : cetăţile din Grecia propriu-zisă, între care reînviau conflictele, aveau să şi-i smulgă una alteia plătindu-i cu aur. În zadar îşi va implora Demostene concetăţenii în repetate rînduri să se urce singuri pe triere şi să lupte

ca hopliţi : împotriva lui Filip, ei preferă să recurgă cel mai adesea la serviciile mercenarilor, chiar dacă se hotărăsc în cele din urmă să pornească cînd e deja prea tîrziu : aşa s-a ajuns la Chaeroneea (338), unde au căzut răpuse de falanga macedoneană cele mai bune trupe ale Atenei şi ale Tebei.

Această civilizaţie pe care o salvase războiul este acum slăbită şi primejduită de război. Luptele fratricide dintre greci au vărsat puţin cîte puţin cel mai bun sînge al Eladei, lăsînd-o la cheremul cuceritorilor macedoneni şi-apoi romani, ca pe o pradă lipsită de apărare.

# Privire de ansamblu

Secolul lui Pericle, aşa cum am definit în chip arbitrar, la începutul acestei cărţi, epoca clasică a secolelor 5 şi 4, nu este decît o etapă în durata multi-milenară a evoluţiei Greciei antice. O etapă privilegiată, desigur, şi strălucitoare în multe privinţe. Vorbind despre ea, noi n-am putut trece cu totul sub tăcere nici epoca homerică şi arhaismul grecesc, nici, pe de altă parte, civilizaţia elenistică care, cu începere de la Alexandru, spărgînd strînsoarea vechilor cadre şi îmbrăţişînd cea mai mare parte a lumii cunoscute pe atunci, avea să fie ca un fel de înflorire finală a elenismului. Adevărul este că civilizaţia greacă prezintă cîteva trăsături constante, care apar încă din epoca homerică şi care nu vor dispărea cu totul niciodată, nici chiar sub imperiul roman.

Este oare secolul lui Pericle o etapă privilegiată şi strălucitoare ? Nu sînt deloc sigur că lectura capitolelor de mai sus poate duce la formarea unei idei prea bune despre el... Cînd zugrăveşti viaţa cotidiană dintr-o anume ţară, într-o anume epocă, eşti nevoit să prezinţi mai ales aspectul exterior al lucrurilor, şi încă sub forma lui cea mai banală, cea care este tocmai şi cea mai „cotidiană". Am vorbit despre oraşul de jos al Atenei, despre străduţele lui urît mirositoare, trasate fără nici un plan, prost luminate noaptea, despre casele lui foarte adesea mediocre

şi lipsite de frumuseţe arhitecturală, dar nu am spus aproape nimic despre Acropolă şi monumentele ei fără egal : Propileele, templul lui Nike Apteros, Erehteionul, Partenonul, ale căror ruine sînt şi astăzi fala Atenei. Am enumerat meseriile cele mai umile pe care le practicau oamenii nevoiaşi din rîndul acestui popor harnic şi cu un bun gust desăvîrşit, dar n-am făcut decît rareori aluzie la capodoperele picturii şi ale sculpturii. Am descris în detalii repartizarea heliaştilor între diferitele tribunale, dar n-am vorbit deloc de elocinţa unui Lysias sau a unui Demostene. Am citat cîteva pasaje din autorii vechi — din Aristofan mai ales — fiindcă ni se părea că ele evocă anumite trăsături ale vieţii de toate zilele, dar am trecut sub tăcere poezia lui Pindar, opera istorică a lui Tucidide, filosofia lui Platon. Am zugrăvit, în legătură cu sărbătorile religioase, organizarea reprezentaţiilor teatrale, dar ce-am putut noi cita din cele mai frumoase tragedii de Eschil, de Sofocle şi de Euripide ? În legătură cu educaţia şi cu şcolile, am vorbit despre deprinderea socotitului, dar abia dacă am menţionat dezvoltarea geometriei şi a matematicilor în epoca lui Platon, dezvoltare care poartă în germene superba înflorire a ştiinţei elenistice.

Este adevărat că această carte, aşa cum e ea, poate sluji drept antidot la o anume literatură, din Franţa şi din alte ţări, care, încă din epoca Renaşterii, prezintă cititorilor o Grecie ideală, rod al imaginaţiei şi al visului, lipsită de orice realitate. Trebuie oare „să credem cu candoare", aşa cum a scris cineva, „că în viaţa zilnică a fiecăruia exista seninătatea ritmică a unei drame frumoase de Sofocle" ? [1] Trebuie oare „să elogiem în bloc excelenta igienă şi vitalitatea sănătoasă a unui popor care, e drept, nu se spăla niciodată pe dinţi, nu folosea batista, îşi ştergea degetele în păr, scuipa pe jos şi murea pe capete de paludism sau de tuberculoză chiar în anii cînd nu era lovit

fără cruțare de foamete și de ciumă ? Nu putem afla fără uimire că un spirit critic ca Taine și-a închipuit o Grecie a jocurilor «divine și rustice» și a concursurilor de frumusețe la care n-ar fi luat parte decît niște Venus din Milo, sau aproape..." [2] La drept vorbind, lucrul care-l impresionează mai întîi pe istoricul antichității este analogia, înrudirea sau chiar identitatea dintre obiceiurile și moravurile diferitelor popoare care, în mare parte erau necunoscute unele pentru altele, dar care trăiau în condiții asemănătoare, datorită evoluției mai mult sau mai puțin paralele a tehnicilor, a modurilor de viață și chiar, într-o oarecare măsură, a reprezentărilor intelectuale. Multe sînt la număr trăsăturile vieții de toate zilele, ca și riturile religioase și obiceiurile de tot felul care au fost observate la greci și care apar și la alte popoare vechi — perși, mesopotamieni, egipteni și evrei — bineînțeles, împreună cu deosebiri la fel de bine precizate. Dar misterul sau „miracolul", cum este el numit de obicei, este că doar în Grecia s-a elaborat, în condiții materiale destul de puțin deosebite, în fond, de cele din alte țări, o civilizație care a atins o treaptă intelectuală și artistică mai înaltă și care avea să cunoască un alt viitor.

Inevitabilele lacune ale cărții noastre, în privința literaturii, a filosofiei, a științei și a artei grecești, sînt ușor de completat, căci există lucrări excelente care tratează aceste minunate subiecte. Numai în legătură cu arta aș vrea să citez o pagină dintr-un mare scriitor grec de astăzi, Nicos Kazantzakis, o pagină care întregește și duce mai departe ceea ce spuneam în capitolul I cu privire la meșteșugari, căci n-a existat niciodată, în Grecia antică, un hotar foarte precis între artizani și artiști :

„Priviți cu atenție o sculptură din marea epocă clasică. Ea nu stă neclintită. Un fior de viață nevăzut o străbate. ea se mișcă imperceptibil, ca aripa unui șoim care plu-

tește în văzduh. Ochiul exersat descoperă că această sculptură desăvîrșește o mișcare care stăpînea lucrările generației precedente, schițînd în același timp forma lucrărilor viitoare. Statuia trăiește, se mișcă, face să dăinuie tradiția și pregătește viitorul, cu o îndrăzneală disciplinată. Celor vechi nu le plăceau evoluțiile subite. Ei acceptau cu pietate tradiția și, cînd o depășeau, nu uitau să i se conformeze. Dacă un creator descoperea o soluție tehnică, o atitudine nouă, un nou surîs, toți adoptau această inovație de parcă ar fi fost un bun comun... Arta nu era o treabă personală ; artistul reprezenta cetatea și neamul său și nu avea alt țel decît să imortalizeze momentul măreț trăit de colectivitate. Legăturile lui cu poporul erau strînse" [3].

Acest popor atît de sobru, atît de muncitor și atît de curajos pe cîmpul de luptă — și care nu s-a dezmințit nici pînă astăzi, așa cum o dovedesc cu prisosință răscoala pentru independență, din 1821, și felul admirabil cum au luptat grecii în timpul ultimului război mondial — acest popor a dat, așadar, civilizației noastre, prin intermediul Romei, lecții nepieritoare (un *ctéma es aéi*, după formula lui Tucidide, „un bun pentru veșnicie"). Cu toate acestea, strălucirea Eladei nu a orbit numai pe scriitorii care au descris-o în viziuni fals paradisiace, așa cum am văzut mai înainte ; ea a orbit și pe unii dintre istoricii adevărați. Nu există astăzi numai un „miraj spartiat" [4], ca în antichitate, ci există, pe lîngă el și într-o măsură mai mare decît el, un „miraj atenian" și, într-un sens mai larg, un „miraj grecesc".

Putem citi adesea aprecieri lipsite de nuanțe, care seamănă îngrijorător de mult cu niște „clișee" : Atena lui Pericle este un model în veci incomparabil al demo-

cratiei perfecte: morala Greciei antice, cea a „eroilor" lui Plutarh și a înțelepților stoici, este superioară oricărei alte morale; vechii greci au fost în același timp raționaliști și optimiști, s-au încrezut numai în forța rațiunii omenești și au fost convinși că lumea aceasta nu este nicidecum pentru om o „vale a plîngerii". Să vedem ce valoare au aceste aprecieri asupra politicii, asupra moralei și asupra concepției generale a vechilor greci cu privire la viață.

Atenienii au inventat libertatea civică și democrația, ceea ce reprezintă desigur un merit uriaș, și au oferit, în această privință, un exemplu cu totul remarcabil, cel puțin sub îndrumarea lui Pericle, datorită autorității acestui conducător eminent, care știa să-i convingă. Putem însă uita cît de numeroși erau sclavii, ce politică de cuceriri imperialiste a dus Pericle, cît a fost el de dur în reprimarea răscoalelor? Regimul atenian avea în realitate, încă de pe vremea lui Pericle, nenumărate deficiențe și numai o judecată simplistă poate atribui întreaga răspundere succesorilor marelui om de stat, lui Cleon de pildă. Atena, fără îndoială cea mai liberală dintre cetățile grecești, ne apare ea însăși foarte adesea ca un oraș egoist, crud și dur, într-un cuvînt „totalitar": cu cîtă zgîrcenie, de pildă, acorda ea titlul rîvnit de cetățean atenian!

Morala grecească cea mai obișnuită în epoca clasică nu este chiar identică cu cea a „eroilor lui Plutarh". Desigur, atenianul „frumos și bun" *(calòs cagathós)*, acest *gentleman* de neam nobil, identifica frumusețea cu virtutea, urîțenia cu viciul și se abținea, într-un fel natural aproape, de la orice minciună, de la orice josnicie: el era prea preocupat de bunul său nume *(dóxa)* și prea avid

de stimă și onoruri (*philotimia*) ca să n-o facă. Nu încape îndoială însă că această morală se întemeia pe opinia publică, pe „ce-o să zică lumea“ și era, ca atare, foarte fragilă. Platon a arătat foarte bine acest lucru. Evident, tinerii de care sînt pline dialogurile lui sînt leali, simpatici și fermecători, dar nimic nu-i poate împiedica (doar învățăturile lui Socrate, pe care ei le aplică atît de rar) să nu ajungă cu vîrsta niște Alcibiade sau niște Callias, atît de mult primează la ei dorința de a fi puternici și influenți, pentru a dobîndi gloria, asupra oricărui alt sentiment!

Sanctuarul lui Apolon Pitianul de la Delfi a avut, fără îndoială, o influență religioasă și morală imensă. Însă maximele înțelepților, săpate în vestibulul templului, nu propovăduiau nicidecum o morală eroică de „angajare“ și de „depășire“. „Cunoaște-te pe tine însuți“ (maxima pe care și-a însușit-o Socrate, atribuindu-i un sens nou) însemna: „Cunoaște-ți condiția de om și limitele ei, nu te expune prin lipsa ta de măsură răzbunării unei *Némesis* divine“. Celelalte două precepte, „Nimic prea mult“ și „Dacă te angajezi, nenorocirea-i aproape“, îl sfătuiau pe om să respecte măsura în toate și să se teamă mai mult ca de orice de pornirile de a se preocupa în mod exagerat de aproapele său, de ceea ce noi am numi „milă“ sau „bunătate“. Sînt lecții de înțelepciune, desigur, dar de o înțelepciune prudentă și burgheză [5].

Cu adevărat elevată nu ni se pare decît morala unor filosofi, discipoli ai lui Socrate, care i-au avut ca precursori și pe orfici și pitagoricieni: morala unui Platon, care aspiră la identificarea omului cu Binele Absolut, adică cu Dumnezeu, prin intermediul ascezei și al contemplării [6], și cea a unui Aristotel, care se întemeiază pe virtutea centrală a „mărinimiei“ [7]. Dar cîți discipoli au avut cu adevărat acești profesori de înțelepciune înaltă?

În general se poate spune că politeismul tindea să degenereze în superstiţie mult mai mult decît să ridice nivelul moral al mulţimii[8]. Nici măcar cultele cu mistere, cum este cel de la Eleusis, nu le cereau adepţilor lor să ducă o viaţă ireproşabilă pentru a dobîndi nemurirea fericită pe care le-o asigurau, indiferent de răutăţile lor, ritul magic al iniţierii : Diogene se distra pe socoteala fericirii eterne care-i era acordată astfel unui tîlhar, dacă se iniţiase, dar îi era refuzată virtuosului Epaminondas care, dacă a neglijat să se iniţieze, avea să se împotmolească pe veci în smîrcurile infernale.

În sfîrşit, această „dragoste de viaţă" cu care ne bat la cap atîţi autori cînd este vorba de Grecia antică a existat desigur : grecii, ca atîţi oameni din alte ţări şi din toate timpurile, au iubit viaţa şi, în primul rînd, lumina soarelui, limpezimea diafană a cerului lor aproape întotdeauna senin, pe care-ţi vine aşa de greu să-l părăseşti pentru a coborî în umbra lui Hades. Însă ei au gustat farmecul existenţei fără să-şi facă iluzii, fără optimism prostesc, cu ochii larg deschişi asupra condiţiei umane care, în general, comportă cel puţin tot atîta rău cît şi bine :

„Vechii greci sînt prezentaţi foarte greşit atunci cînd ni se spune că treceau nepăsători prin viaţă. Lucrurile stau întocmai pe dos. Credinţa lor cea mai obişnuită e că viaţa este grea, că zeii, nemiloşi şi plini de invidie, ne trimit mai multe dureri decît bucurii şi că singurul bun inalienabil al omului, cel care-i rămîne după ce a pierdut totul, este această „mărinimie" care-l aşează deasupra sorţii potrivnice. Omul mai puternic decît propriul său destin, iată poate ultimul cuvînt al înţelepciunii greceşti[9]. În această privinţă, grecii au rămas neschimbaţi de pe vremea Iliadei : în alegoria celor două butoaie, Ahile, vorbindu-i lui Priam pe care-l îneacă plînsul, nici nu ia măcar în

considerare cazul neverosimil, ireal, cînd Zeus n-ar dărui unui om decît lucruri bune : este mare lucru să fi primit măcar de la zeul suprem, așa cum au primit Peleu sau Priam însuși, cîțiva ani fericiți, căci mulți oameni nu au parte decît de necazuri, de-a lungul întregii lor vieți [10]. Theognis proclamă :

„Binele cel mai de preț e să n-ajungă omul pe lume.
Soarele mult arzător nu-l vadă ochii nicicînd.
Iar cel născut să coboare în clipă spre poarta din Hades
Somnul să-l prindă adînc, introienit sub pămînt." [11]

Și Herodot socotește că „cei pe care zeii îi iubesc mor tineri" [12], corurile tragice ne sfătuiesc adesea : „Feriți-vă să spuneți că un om e fericit înainte de a-l vedea mort, căci cine poate ști ce-l așteaptă din partea zeilor ?", iar Euripide, reluîndu-l pe Theognis, spune că ar trebui să-l plîngem pe cel care se naște și care este hărăzit atîtor nenorociri și să-l însoțim cu cîntece de bucurie pe cel care a murit și a încetat de a mai suferi [13].

Am fi vrut să-i prezentăm pe vechii greci, și mai ales pe atenieni, așa cum au fost, cu slăbiciunile, dar și cu măreția lor. Cea din urmă le întrece cu atît pe cele dintîi, încît pare cu totul de prisos să idealizăm un astfel de popor. Da, atenienii l-au ucis pe nedrept pe Socrate, dar Socrate el însuși era atenian și cînd a existat vreodată un om, un om pur și simplu, mai mare ca Socrate ?

# ORIENTARE BIBLIOGRAFICĂ

*Notă :* Aproape toate cărţile moderne pe care le-am consultat sînt citate în note ; cu toate acestea cred că este util să dau aici lista celor mai importante dintre ele.

## Lucrări generale

Daremberg, Saglio, Pottier şi Lafaye, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (Hachette)

P. Lavedan, *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines* (Hachette)

Pauly's *Real-Enzyklopädie, Neue Bearbeitung begonnen von* G. Wissowa (Stuttgart)

A. Aymard şi J. Auboyer, *L'Orient et la Grèce antique*, tomul I (1953) din *Histoire générale des civilisations* (Presses Universitaires de France).

K. F. Hermann, *Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer* (ed. a III-a revăzută de H. Blümmer, Freiburg, 1882).

G. Glotz şi R. Cohen, *Histoire grecque*, vol. I—III (Presses Universitaires de France)

Ch. Picard, *La vie privée dans la Grèce classique* (Rieder, 1930) şi *La vie dans la Grèce classique* (colecţia „Que sais-je ?", Presses Universitaires de France, 1946).

## *Capitolul I:* Cadrul. Orașul și cîmpia

A. Jardé, *La formation du peuple grec* (La Renaissance du livre, 1923).

Y. Chataigneau și J. Sion, *Pays balkaniques*, în vol. VII din *Géographie Universelle* de P. Vidal de la Blanche și L. Gallois (A. Colin), p. 523 sqq.

W. Judeich, *Topographie von Athen* (ed. a II-a).

G. Fougères, *Athènes* (H. Laurens, 1912).

Y. Béquignon, *Guide bleu de la Grèce* (Hachette, 1932).

H. Bengtson și V. Milojčič, *Grosser historischer Weltatlas, I Vorgeschichte und Altertum* (2 vol., München, 1953).

R. Martin, *Recherches sur l'Agora grecque* (E. de Boccard, 1951) și *L'Urbanisme dans la Grèce antique* (A. și J. Picard, 1956).

Ida Thallon Hill, *The ancient city of Athens. Its Topography and Monuments* (London, Methuen, 1953).

M. Lang și C. M. J. Eliot, *The Athenian Agora, a guide of the excavations* (Athens, 1954).

David M. Robinson, *Excavations at Olynthus*, vol. VIII (1938) și XII (1946) (Baltimore-London).

P. Lavedan, *Histoire de l'urbanisme. L'antiquité* (1926).

## *Capitolul II:* Populația. Cetățeni, meteci, sclavi

G. Glotz, *La cité grecque* (La Renaissance du livre, 1928).

M. Clerc, *Les métèques athéniens* (1893).

H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, vol. I, ed. a II-a (1879).

## *Capitolul III:* Femeile. Căsătoria și familia

P. Roussel, *La famille athénienne*, în *Lettres d'Humanité* 9, 1950, p. 5—39.

L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote* (Klincksleck, 1952).

L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la République athénienne*, I, *Le droit de famille* (Paris, 1897).

## *Capitolul IV* : Copiii. Educația

P. Roussel, *Sparte* (E. de Bocard, 1939).

P. Girard, *L'Éducation athénienne au Ve et au IVe siècle avant Jésus-Christ* (Hachette, 1899).

W. Jaeger, *Paideia, die Formung der griechischen Menschen* (Berlin, 1936).

H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (éd. du Seuil, 1948).

F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Les Belles Lettres, 1956).

## *Capitolul V* : Munci și meserii

G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne* (F. Alcan, 1920).

P. Cloché, *Les classes, les métiers, le trafic* (Les Belles Lettres, 1931).

H. Bluemner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern* (ed. a II-a, 1912).

E. Cavaignac, *L'économie grecque* (Plon, 1951).

V. Ehrenberg, *L'Atene di Aristofane* (Florența, 1957 ; traducerea lucrării *The people of Aristophanes*, Oxford, 1951).

L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique* (Paris, 1953).

E. Ardaillon, *Les mines du Laurion dans l'Antiquité* (Paris, 1897).

S. Lauffer, *Die Bergwerksklaven von Laureion* (2 vol., 1955 și 1956, Mainz).

E. Babelon, *Les monnaies grecques* (Payot, 1921).
Ch. Dugas, *La céramique grecque* (Payot, 1924).

## *Capitolul VI* : Toaleta și îmbrăcămintea

L. Heuzey, *Histoire du costume antique d'après des études sur le modèle vivant* (Paris, 1922).

M. Bieber, *Griechische Kleidung* (1928) și *Entwicklungsgeschichte der griechischen Tracht* (Berlin, 1954).

J. Charbonneaux, *La sculpture grecque* (2 vol., éd. de Cluny, Paris, 1943—1945).

Gh. Dugas, *Aison et la peinture céramique à Athènes à l'époque de Périclès* (H. Laurens, 1930).

E. Pottier, *Diphilos et les modeleurs de terres cuites grecques* (H. Laurens, 1909).

## *Capitolul VII* : Mese, jocuri și distracții

P. Guillon, *La Béotie antique* (Les Belles-Lettres, 1948).

C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer* (Leipzig, 1890).

H. Jeanmaire, *Dionysos* (Payot, 1951).

A. Delatte, *Le cycéon* (Les Belles Lettres, 1955).

## *Capitolul VIII* : Viața religioasă. Teatrul

L. Gernet și A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (La Renaissance du livre, 1932).

A. J. Festugière, *La religion grecque*, în *Histoire générale des religions, Grèce — Rome* (A. Quillet, 1944).

Martin P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique* (Plon, 1954) și *Les croyances religieuses de la Grèce antique* (Payot, 1955).

L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932).

M. Delcourt, *L'oracle de Delphes* (Payot, 1955) și *Héphaïstos ou la légende du magicien* (Liège, 1957).

J. Hatzfeld, *Alcibiade* (Presses Universitaires de France, ed. a II-a, 1951).

M. Brillant, *Les Mystères d'Eleusis* (La Renaissance du livre, 1920).

L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Les Belles Lettres, 1955).

R. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes* (E. de Boccard, 1950).

H. W. Parke și D. E. W. Wormell, *The Delphic oracle* (2 vol., Oxford, 1956).

J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique* (Klincksieck, 1954).

O. Navarre, *Le théâtre grec* (Payot, 1925).

Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité* (Leroux, 4 vol., 1879—1882).

## *Capitolul IX:* Justiția

J. Carcopino, *L'ostracisme athénien* (F. Alcan, ed. a II-a, 1935).

Kéramopoullos, *Ho apotympanismos* (Athènes, 1923).

G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (Paris, 1904).

### *Capitolul X:* Războiul

Kromayer — Velth etc., *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer* (München, 1928).

P. Couissin, *La vie publique et privée des anciens Grecs: les institutions militaires et navales* (Les Belles Lettres, 1957).

A. Martin, *Les cavaliers athéniens* (E. Thorin, 1887).

J. labarbe, *La loi navale de Thémistocle* (Les Belles Lettres, 1957).

# NOTE

## *Capitolul I*

1 Vezi Plutarh, *Viața lui Tezeu*, 6, 3—7. Este drept că, potrivit legendei, niște tîlhari plini de cruzime, Periphetes, Sinis, Sciron, Procust, blocau pe atunci drumul de uscat, însă oricum era mai scurt și mai rapid să traversezi golful Saronic decît să ocolești prin Megarida.

2 Tucidide 2, 15.

3 G. Fougères, *Athènes*, p. 125.

4 Plutarh, *Cimon*, 13.

5 Lysias, *Pentru invalid*, 19—20.

6 Demostene, *Despre coroană*, 169.

7 Pseudo-Dicaearchus, *Asupra orașelor din Grecia*, *FHG* 2, p. 254.

8 Demostene, *Olintica a treia*, 26 și 29.

9 Aristotel, *Constituția Atenei*, 50, 2.

10 Xenofon, *Banchetul*, 2.

11 *Sylloge inscriptionum graecarum*, 281.

12. Plutarh, *Pericle*, 5, 2.

13 Aristofan, *Viespile* 219, 248—257.

14 Vezi, mai sus, p. 19.

15 Antifon, I, 14.

16 Plutarh, *Demostene*, 11.

17 Tucidide 2, 3.

18 Teles, ed. O. Hense, p. 15 și 41.

19 Aristofan, *Plutus* 535.

20 Vezi V. Svoronos-Hadjimichalis, *Bull. Corr. Hell.* 80 (1956) p. 483—506.

21 Herodot 4, 103.

22 Xenofon, *Memorabilia* 3, 6, 14.

23 Vezi R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, p. 223.

24 Eschine, *Împotriva lui Timarh*, 124.

25 Vezi David M. Robinson, *Excavations at Olynthus*, VIII (1938) și XII (1946) și J. Chamonard, *Exploration archéologique de Délos*, VIII.

26 Xenofon, *Memorabilia*, 3, 8, 9.

27 Vezi Demostene, *Împotriva lui Euergus și Mnesibulus* 57: „Auzind strigătele, celelalte slujnice care se aflau la etajul de sus, unde locuiesc, își închid apartamentul".

28 Aristofan, *Viespile*, 139—141.

29 R. Ginouvès, *Bull. Corr. Hell.* 76 (1952), p. 560—561.

30 Demostene, *Împotriva lui Androtion*, 53.

31 Lysias, *Asupra uciderii lui Eratostene*, 9—10.

32 Pseudo-Aristotel, *Economicele* 2, 2, 4.

33 Polyaenus, *Stratagemata* 3, 9, 30.

34 Plutarh, *Focion* 18.

35 Athenaeus 2, 39 f.

36 Andocide 4, 17; Plutarh, *Alcibiade* 16.

37 J. Hatzfeld, *Alcibiade*, p. 128—129, după IG I² 330 (cf. Tod, *A selection of Greek hist. inscr.* I 80). Pentru sensul cuvîntului *anáclisis*, vezi L. Robert, *Hellenica* IX p. 46.

38 Platon, *Protagoras* 314 c — 316 a.

39 Vezi Aristofan, *Viespile* 935, *Tesmoforiile* 633; Eupolis, citat de Athenaeus 1, 17 e.

40 Demostene, *Împotriva lui Conon* 4.

41 Aristofan, *Lysistrata* 915—936, *Norii* 12—14.

42 Plutarh, *Cimon* 13.

43 Aristofan, *Norii* 1002—1008.

44 R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, p. 276. Vezi și H. Herter, *Platons Akademie* (1952, Bonn).

45 Platon, *Fedru* 230 b-c. Acest pasaj a fost imitat adesea, așa cum se vede, de pildă, la începutul dialogului *Eroticos* de Plutarh *(Mor.* 749 a): „Scoate de data asta, din povestirea ta pajiștile și umbrarele poeților, precum și înlănțuirile de iederă sau de rochița rîndunicii, toate acele descrieri de peisaje, în sfîrșit, prin care unii autori se silesc să-l imite pe Platon, cu mai multă rîvnă decît succes, și să-și însușească de la el Ilissosul, faimoasa lui mielărea și iarba aceea care crește pe o pajiște ușor înclinată..."

46 Aristofan, *Păsările* 493—498.

47 Aristofan, *Broaștele,* 108—115.

48 Plutarh, *Cimon* 10.

49 Plutarh, *Pericle* 33.

50 Xenofon, *Anabasis* 5, 3, 7—12. Vezi Ed. Delebecque, *Le site de Scillonte,* în *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix* 29, p. 5—18.

51 Aristofan, *Norii,* 43—52.

52 Aristofan, *Aharnienii,* 32—36.

53 Aristofan, *Pacea,* 569—579.

## *Capitolul II*

1 A. Aymard, *Recueils de la société Jean Bodin,* 6, 1 (Bruxelles, 1954), p. 52—53.

2 În legătură cu procesele intentate pentru impietate, vezi mai jos, cap. VIII, p. 239.

3 Herodot 7, 104.

4 Platon, *Criton* 50 a-b. Reproducem traducerea Martei Guțu, apărută în Platon, *Opere* I, București, Editura Științifică, 1974, p. 70.

5 Vezi J. A. O. Larsen, *Representative government in Greek and Roman history* (University of California, 1955).

6 Plutarh, Aristide 7, 6 : se pare că șase mii este numărul total al votanților, nu că ostracizatul trebuie să fie desemnat prin șase mii de voturi, dar problema rămîne controversată.

7 Vezi mai sus, p. 40.

8 Vezi Aristofan, *Tesmoforiile* 277—278.

9 Demostene, *Prima Filipică* 10.

10 *Acta apostolorum* 17, 21.

11 Cf. Aristofan, *Adunarea femeilor* 131, 148 și 163.

12 În legătură cu acești arcași sciți, vezi mai jos, p. 68, 315—316.

13 Aristofan, *Norii* 577—586.

14 Xenofon, *Helenicele* 1, 7, 7.

15 Vezi G. Glotz, *La cité grecque*, p. 221.

16 Vezi mai sus, p. 21—22.

17 Aristotel, *Constituția Atenei* 63, 1. Vezi mai jos, capitolul IX, p. 287—291.

18 Tucidide 2, 39.

19 Vezi R. Flacelière, *Fouilles de Delphes*, III, 4, nr. 204.

20 Homer, *Iliada* XVIII, 373—377, 417—421, 469—473.

21 Tucidide 5, 116.

22 Athenaeus VIII 289 d.

23 Xenofon, *Economicul* 9, 5.

24 A. Aymard, *L'Orient et la Grèce*, p. 329.

25 Vezi Demostene, *Pentru Formion* 45 și *Împotriva lui Stephanus*.

26 Lysias, *Pentru invalid* 6.

27 Vezi A. Plassart, „Revue des études grecques" 26 (1913), p. 151—213 : *Les archers d'Athènes*.

28 În legătură cu ritualul numit *catáclysma*, vezi Aristofan, *Plutus* 768, 795—799.

29 Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 127—128.

30 Vezi mai sus, p. 67.

31 Voir A. Aymard, „Revue d'hist. de la phil. et d'hist. gén. de la civil." 1943, p. 124—146 : *Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque.*

32 Plutarh, *Licurg* 24, 3.

33 Vezi R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique* (Mémoires de l'Académie royale de Belgique, 1956).

34 Platon, *Fedru* 248 a. Iată această clasificare : 1° filosoful, 2° regele bun, 3° omul politic, 4° sportivul, 5° prezicătorul, 6° poetul, 7° cultivatorul sau meşteşugarul, 8° demagogul, 9° tiranul.

## *Capitolul III*

1 Vezi G. Glotz, *La civilisation égéenne*, p. 166—170.

2 Vezi E. Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homère*, p 204—227.

3 Cf. Plutarh, *Comparaţie între Licurg şi Numa* 3, 5—9.

4 Euripide, *Andromaca* 597—598.

5 Xenofon, *Economicul* 7,5.

6 Herodot 6, 122.

7 Naumachius, la Stobaeus, *Despre sfaturile conjugale* 12, ed. T. Gaisford.

8 Menandru, *Arbitrajul* 490 şi urm. şi *Fragmentul* 651.

9 Xenofon, *Banchetul* 8, 3.

10 Platon, *Banchetul* 179 b-c.

11 Vezi Plutarh, *Dialog despre dragoste (Eroticos)* şi R. Flacelière, *Les Epicuriens et l'amour* („Revue des ét. gr." 67, 1954, p. 69—81).

12 Plutarh, *Temistocle* 32.

13 Demostene, *Impotriva lui Eubulides*, 20—21.

14 Hesiod, *Munci şi zile* 696—698.

15 Vezi mai sus, p. 75—76.

16 Vezi M. Durry, *Le mariage des filles impubères à Rome* („Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions", 1955, p. 84—91).

17 Aristotel, *Politica* 4, 1, 5, stabileşte pentru căsătoria fetelor vîrsta de optsprezece ani şi pentru cea a bărbaţilor vîrsta de treizeci şi şapte.

18 Menandru, *Fata cu părul tăiat*, 435—437 (ed. A. Koerte). Talantul valorează şase mii de drahme.

19 Demostene, *Impotriva lui Boeotus* II, 12—13.

20 Demostene, *Impotriva lui Aphobus* 3, 43.

21 Vezi Dion Chrysostomus 7, 70, p. 113.

22 Vezi Aristotel, *Politica* 7, 16, p. 1335 a 36.

23 Vezi *Anthologia Graeca* 6, 280 şi L. Robert, *Collection Froehner*, nr. 24 şi planşa 14.

24 Cf. Plutarh, *Eroticos* 755 a.

25 Vezi L. Robert, *Ath. Studies presented to W. S. Ferguson*, p. 509—519.

26 P. Roussel, „Lettres d'humanité", 9 (1950), p. 10.

27 Plutarh, *Licurg* 15, 4—7.

28 Vezi mai sus, p. 69—70.

29 Plutarh, *Licurg* 12, 15.

30 Xenofon, *Economicul* 7, 7.

31 Euripide, *Medeea* 236—237.

32 Menandru, *Fragmentul* 546.

33 Vezi Aristofan, *Tesmoforiile*.

34 Lysias, *Asupra uciderii lui Eratostene* 7—8 şi 20.

35 Xenofon, *Economicul* 3, 12.

36 Xenofon, *ibid.* 7, 35—37.

37 Plutarh, *Focion* 18.

38 Homer, *Odiseea* 19, 350—394.

39 Teofrast, *Caractere* 18.

40 Aristofan, *Lysistrata* 327.

41 Aristofan, *Viespile* 497, *Tesmoforiile* 387.

42 Demostene, *Impotriva lui Eubulides* 34, 35.

43 Vezi M. Clerc, *Les métèques athéniens*, p. 395 și G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne* p., 218, 221.

44 Aristofan, *Norii*, v. 41—43 și 60—65.

45 P. Roussel, „Lettres d'humanité" 9 (1950), p. 20.

46 Pseudo-Demostene, *Impotriva lui Callicles* 23.

47 Teocrit, *Siracuzanele* 1—17.

48 Platon, *Legile* 658 d.

49 Aristotel, *Politica* 4, 17.

50 O. Navarre, *Le théâtre grec*, p. 245.

51 Montaigne, *Essais*, cartea III, cap. V.

52 Tucidide 2, 53.

53 Aristotel, *Politica*, 6, 15, 1299 a.

54 Aristofan, *Adunarea femeilor* 214—228.

55 Pseudo-Demostene, *Impotriva Neerei* 122.

56 Vezi Xenofon, *Economicul* 3, 14 și Platon, *Menexenos*, *passim*, dar trebuie să ținem cont de ironia platonică.

57 Aristofan, *Aharnienii* 526—527.

58 Marie Delcourt, *Périclès* (Gallimard, 1939), p. 77.

59 Mai ales Demostene, *Impotriva lui Boeotus* I și II și Isaeus, *Asupra succesiunii lui Pyrrhus*.

60 Plutarh, *Eroticos* 753 d.

61 Isaeus, *Asupra succesiunii lui Pyrrhus* 28.

62 Plutarh, *Eroticos* 753 d.

63 Vezi G. Colin, *Introduction à l'édition d'Hypéride* (coll. G. Budé), p. 10—12.

64 Plutarh, *Despre oracolele Pitiei* 401 a.

65 Vezi Aristofan, *Pacea* 165.

66 Athenaeus 13, 569 d.

67 Isaeus, *Despre succesiunea lui Philoctemon* 19—20.

68 Pseudo-Demostene, *Impotriva Neerei*, *passim*.

69 Amphis, la Athenaeus 13, 599 a.

70 Hesiod, *Munci și zile* 376—377.

71 Platon, *Legile* 11 930 d.

72 Plutarh, *Solon* 20

73 Plutarh, *Eroticos* 769 a.

74 Menandru, *Fragmentul* 656.

75 Posidippus, *Fragmentul* 11.

76 Aristotel, *Politica* 4, 14, 10.

77 Solmsen, *Inscriptiones Graecae ad inl. dial. sel.* 39 B, rîndul 24—27.

78 P. Roussel, „Lettres d'humanité" 9 (1950), p. 26.

79 Vezi Aristofan, *Tesmoforiile* 505 și 509, *Broaștele* 1190.

80 Plutarh, *Licurg* 16.

81 Plutarh, *ibidem*; vezi P. Roussel, „Revue des ét. anc." 46 (1943), p. 5—17.

82 Photius, s.v. *rhamnos*; cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, p. 69.

83 Aristofan, *Păsările* 493—498.

84 Aristofan, *Norii* 60—65.

85 L. Moulinier, *Le pur et l'impur...*, p. 66—71.

86 L. Lerat, „Revue de philologie" 17 (1943), p. 62—86.

87 Plutarh, *Solon* 21 ; vezi și legea din Ioulis, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*³ III 1218.

88 Aristofan, *Viespile* 609, *Păsările* 503, *Adunarea femeilor* 818.

89 Teofrast, *Caractere* 6.

90 Aristofan, *Norii* 507.

91 *Sylloge inscr. graec.*³ III 1218.

92 Pseudo-Demostene, *Împotriva lui Macartatos* 43.

93 Antifon, *Despre horeut* 34.

94 Pseudo-Demostene, *Împotriva lui Euergus și Mnesibulus*, 69.

95 Vezi L. Moulinier, *Le pur et l'impur...*, p. 76—82.

## Capitolul IV

1 Vezi F. Ollier, *Le mirage spartiate* I (1933).

2 Plutarh, *Licurg* 23, 2.

3 Plutarh, *ibid.* 14, 4.

4 Platon, *Republica* 5, 458 d.

5 Plutarh, *Licurg* 16, 4.

6 H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, p. 47.

7 Vezi H.-I. Marrou, *Les classes d'âge de la jeunesse spartiate*, în „Revue des ét. anc." 48 (1946), p. 216—230.

8 Plutarh, *Licurg* 16, 10—11.

9 P. Roussel, *Sparte* (1939), p. 61—62.

10 Vezi R. Flacelière, „Revue des ét. gr." 61 (1948), p. 398—400.

11 Vezi H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, p. 540 sqq.

12 Cf. P. Girard, *L'éducation athénienne au Ve et au IVe siècle avant Jésus-Christ*, p. 69.

13 Platon, *Legile*, 7, 790 d-c.

14 Lysias, *Asupra uciderii lui Eratostene*, 9.

15 Eschil, *Choeforele* 749—760.

16 Homer, *Iliada* IX 485—495.

17 Aristofan, *Norii* 1381—1384.

18 *Fabulele* lui Esop, ediția Chambry, nr. 223.

19 Platon, *Phaidon* 61 b.

20 Aristofan, *Viespile* 1185. Vezi fabula lui Esop cu numărul 237 în ediția Chambry, *Șobolanii și nevăstuicile*. Se știe că nevăstuicile îmblînzite aveau, în casă, rolul pe care îl au astăzi pisicile.

21 Platon, *Legile* 7, 793 e.

22 Aristotel, *Politica* 5, 6, 1.

23 Aristofan, *Norii* 861—864.

24 Vezi, de pildă, A. Laumonier, *Exploration archéologique de Délos* (fasc. 23, 1956). *Les figurines de terre cuite*, nr. 258, 265, 1340, 1344, 1346.

25 Aristofan, *Norii* 878—881.

26 Plutarh, *Dion*, cap. 9.

27 Eschine, *Împotriva lui Timarh*, 9—12.

28 Vezi H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, p. 496—497, nota 3.

29 *Sylloge Inscr. Gr.*[3] III 956.

30 Platon, *Charmides* 153 a ; Plutarh, *Alcibiade* 3.

31 Plutarh, *Temistocle* 10.

32 Cf. Platon, *Protagoras* 326 c : „Copiii celor bogați sînt trimiși la școală mai devreme decît ceilalți și o părăsesc mai tîrziu."

33 Plutarh, *Aristide* 7.

34 Aristofan, *Norii* 18—24 (Strepsiade își face singur, în scris, socoteala feluritelor lui datorii) ; *Cavalerii* 188—189.

35 Aristofan, *Norii* 963—965.

36 Vezi, de ex., Ed. Pottier, *Douris et les peintres de vases grecs*, p. 112, fig. 22.

37 Platon, *Protagoras* 325 c—e.

38 În *pedagogéion* sau sala de așteptare a pedagogilor, dacă acesta este sensul cuvîntului la Demostene, *Despre coroană* 258, dar cuvîntul poate fi și un simplu sinonim al lui *didascaléion*, sala de clasă.

39 Demostene, *Despre coroană* 258 (vezi nota precedentă).

40 Ed. Pottier, *Douris...*, p. 112 și fig. 23.

41 Teofrast, *Caractere*, 22.

42 Este așa-numita *scriptio continua*. Pentru a o descrie, V. Coulon a scris în chip straniu în ediția Budé din Aristofan I p. VI : „El (textul) *nu conținea nici cuvinte, nici fraze, nici accente, nici semne de punctuație*".

43 Concursuri cunoscute prin inscripții și printr-o epigramă din *Anthologia Palatina* VI 308 : „Învingîndu-i pe ceilalți copii fiindcă a trasat bine literele, Connaros a primit ca premiu optzeci de arșice..."

44 Vezi F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 10.

45 Vezi H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, p. 219 şi planşa din dreptul p. 216.

46 Vezi cartea lui L. Séchan, *La danse grecque* (1930).

47 *Odiseea* VIII 479—481. Reproducem traducerea lui G. Murnu (VIII 655—658), Bucureşti, ESPLA 1956.

48 *Iliada* IX 186—189. Reproducem traducerea lui G. Murnu (IX 184—186), Bucureşti, ESPLA, 1955.

49 Plutarh, *Temistocle* 2.

50 Platon, *Republica* IV 424 c ; Plutarh, *Agis* 10.

51 Vezi P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (1936), *passim*.

52 Vezi Ch. Dugas, *Aison et la peinture céramique à Athènes à l'époque de Périclès*, fig. 2.

53 P. Girard, *L'éducation athénienne au Ve et au IVe siècle avant Jésus-Christ*, p. 183.

54 Vezi *Imnul homeric către Hermes*, v. 24—61.

55 Vezi începutul *Vieţii lui Isocrate*, ediţia G. Budé a lui Isocrate, vol. I, p. XXXIII.

56 Vezi P. Girard, *L'éducation athénienne...*, figurile de la p. 103, 105, 109, 111, 165, 171 şi 173.

57 Aristofan, *Norii* 966—972.

58 Plutarh, *Alcibiade* 2.

59 Vezi Ch. Picard, *La sculpture antique* II, p. 197, fig. 81.

60 Plutarh, *De E delphico* 394 b—c.

61 Vezi, de exemplu, Plutarh, *Eroticos* 753 d.

62 Aristotel, *Politica* 1338 b 38.

63 Expresia îi aparţine lui H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, p. 198.

64 *Viaţa lui Sofocle* 3 (Sofocle, ediţia G. Budé, I p. XXXIII).

65 *Sylloge Inscr. Graec.*[3] III 1087.

66 Vezi H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation...*, p. 504, notele 1, 2 şi 3.

67 Vezi Platon, *Lysis* 206 d.

68 Tucidide 1, 6.

69 Vezi mai sus, p. 129.

70 Vezi, de pildă, P. Girard, *L'éducation athénienne...*, figurile de la p. 193 și 199.

71 Vezi, de exemplu, Pierre Louis, *Les métaphores de Platon*, p. 214.

72 Lucian, *Asinus*, cap. 8—10.

73 Lucian, *Hermotimos*, cap. 40; vezi Louis Robert, *Hellenica*, VII, p. 106—113.

74 Vezi figurile din articolul lui F. Chamoux, „Bull. de Corr. hell." 81 (1957), p. 141—159: după părerea acestui autor, stela care apare pe faimosul basorelief al „Atenei melancolice" este un astfel de *térma*, iar monumentul este un ex-voto dedicat de un atlet care a ieșit învingător la alergare, la jocurile panatenaice. Această teorie a fost însă contestată de Ch. Picard, „Revue archéologique" 1958, I, p. 95—98.

75 J. Charbonneaux, *La sculpture grecque classique*, I, p. 22—24, pl. 4, 5 și 6 c.

76 Vezi P. Girard, *L'éducation athénienne...*, p. 205, fig. 24.

77 Plutarh, *Licurg* 19, 9; vezi R. Flacelière, „Revue des ét. gr." 61 (1948), p. 400—401.

78 H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation...*, p. 179.

79 Aristotel, *Politica* V, 3, 3; *Etica nicomahică* II, 2, 6.

80 În legătură cu jocurile cu mingea (trasul la țintă, hochei) vezi cele două basoreliefuri arhaice reproduse la Ch. Picard *La vie privée dans la Grèce classique*, pl. XLVII, iar în legătură cu cercul, vezi pictura de pe vasul „Ganimede cu cocoșul", J. Charbonneaux, *La sculpture grecque classique* I, pl. 14.

81 Platon, *Legile* 689 d.

82 Vezi H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation...*, p. 168—169.

83 Vezi P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, *passim*.

84 Vezi dialogul lui Platon, *Protagoras*, care se referă tocmai la această problemă.

85 Platon, *Protagoras*, 315 a—b.

86 În legătură cu Academia, vezi mai sus, cap. I, p. 34—35.

87 Vezi în esență dialogul lui Platon, *Phaidon*. Este foarte utilă și cartea lui Victor Goldschmidt, *La religion de Platon* (1949).

88 Mai sus, p. 131.

89 Aristotel, *Politica* V 2, 3 și 6.

## *Capitolul V*

1 Homer, *Odiseea* XI 487—491, este faimosul răspuns pe care i-l dă Ahile lui Ulise, în infern.

2 Vezi André Aymard, *L'idée de travail dans la Grèce archaïque* („Journal de psychologie", 1948, p. 29—50).

3 Aristotel, *Politica* III 3, 2—4 și V 2, 1—2.

4 Platon, *Gorgias* 512 c, Xenofon, *Economicul* 4, 2—3.

5 Xenofon, *Memorabilia* 2, 7.

6 Vezi pasajul din Plutarh, *Licurg* 24, 3, pe care l-am citat mai sus, în cap. II, la p. 72.

7 Plutarh, *Solon* 2, 5—7.

8 Plutarh, *Pericle* 2, 1.

9 Euripide, în *Electra* sa, a făcut din acel *autourgós* care e soțul Electrei un personaj extrem de simpatic.

10 Vezi Isocrate, în ediția G. Budé, I, p. XXXIII.

11 Tucidide 2, 40.

12 Herodot 2, 167. Redau aici ideile lui P. Chantraine, *Trois noms grecs de l'artisan*, în *Mélanges offerts à Mgr Diès* (1956), p. 41—47.

13 Vezi mai sus, cap. II, p. 72.

14 Plutarh, *Licurg* 9.

15 Eschil, *Perşii* 238.

16 Vezi J. Labarbe, *La loi navale de Thémistocle* (1957), 10—51.

17 Vezi L. Robert, *Etudes de numismatique grecque* (1951), p. 105 sqq.

18 M. N. Tod, *A selection of Greek historical inscriptions* I nr. 67, dar de atunci s-au mai găsit şi alte exemplare ale acestui decret: vezi J. şi L. Robert, *Bulletin épigraphique*, „Revue des ét. gr." 64 (1951), p. 152—153, nr. 70.

19 Aristofan, *Păsările* 1040—1041.

20 Aristofan, *Pacea* 169—172; vezi şi articolul lui P. Roussel, *L'amende de Chios*, în „Revue des ét. anc." 1933, 385—386.

21 Aristofan, *Adunarea femeilor* 815—822.

22 Vezi mai sus, în legătură cu înmormîntarea, p. 104—105.

23 Vezi E. Bourguet, *L'administration financière du sanctuaire pythique au IVᵉ siècle*.

24 Aristofan, *Norii* 16—18.

25 Vezi Th. Homolle, „Bull. de corr. hell." 50 (1926), p. 87.

26 Xenofon, *Economicul* 5, 4—17.

27 Vezi P. Roussel, *Sparte*, p. 71—78.

28 Vezi mai sus, cap. I, p. 38.

29 Vezi mai sus, cap. I, p. 40.

30 G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, p. 303.

31 Vezi P. Cloché, *Les classes, les métiers, le trafic*, pl. VIII, 1.

32 Vezi P. Cloché, *ibid.*, pl. IX, 2.

33 Vezi P. Cloché, *ibid.*, pl. XXIII, 2; X, 2.

34 Vezi P. Cloché, *ibid.*, pl. XI şi XII.

35 Aristofan, *Pacea*, 571—579; vezi mai sus, p. 40.

36 Aristofan, *Pacea* 253—254.

37 Vezi P. Cloché, *Les classes...*, pl. XXXVII.

38 Platon, *Republica* 2, 373 c.

39 Aristofan, *Pacea* 374. Vezi mai jos, cap. VIII.

40 Aristofan, *Norii*, 71—72.

41 Vezi L. Robert, *Hellenica*, VII, p. 161—170.

42 Vezi mai sus pasajul din Xenofon, *Memorabilia*, citat la p. 147.

43 G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, p. 315.

44 Aristotel, *Constituția Atenei*, 50, 2.

45 Plutarh, *Pericle*, 12.

46 Vezi P. Cloché, *Les classes...*, p. XXI, 1. Pe această pictură, printre ucenicii care se ocupă cu decorarea vaselor, se observă, în dreapta, o fată.

47 Aristofan, *Viespile* 100—102.

48 Aristofan, *Păsările* 489—492.

49 Aristofan, *Pacea* 13—14 ; Athenaios 548 c.

50 Vezi E. Ardaillon, *Les mines du Laurion dans l'antiquité* (1897), *passim*.

51 Vezi, de pildă, pentru cele mai importante dintre aceste forme, Ch. Dugas, *La céramique grecque* (Payot, 1924), figurile de la p. 8, 10 și 15.

52 P. Cloché, *Les classes...*, pl. XVIII, 1.

53 M. N. Tod, *A selection of Greek hist. inscriptions*, II, 162.

54 Vezi P. Cloché, *Les classes...*, pl. XXIII, 1 și 3 ; p. XXIV, 1 și 2.

55 Vezi P. Cloché, *ibid.*, pl. XXVI ; XXVII, 3 și 4 ; XXVII, 1.

56 Vezi P. Cloché, *ibid.*, pl. XXX, 2 și XXXI, 1.

57 Xenofon, *Ciropedia* 8, 2, 5.

58 Vezi P. Cloché, *Les classes...*, pl. XXVIII, 1 și 2 ; XXIX, 1, 2 și 5. Este instructiv să facem comparație cu tehnica folosită astăzi de femeile care torc și țes în satele grecești : vezi P. de La Coste-Messelière și G. de Miré, *Delphes* (éd. du Chêne, 1943), planșele 9 și 11.

59 Platon, Republica IV, 429 d — 430 b.

60 Teofrast, *Caractere* 10, 14.

61 Vezi P. Cloché, *Les classes...*, pl. XXXII—XXXIV și XXXVI.

62 Aristofan, *Lisistrata*, 457—458.

63 G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, p. 345—346.

64 Aristofan, *Cavalerii* 217—218.

65 Aristofan, *Aharnienii*, 870—880.

66 În legătură cu *diolcos*, vezi „Bull. de corr. hell." 81 (1957), p. 526—528 și figurile 1—8 și G. Roux, *Pausanias en Corinthie* (Les Belles Lettres, 1959), p. 88—89 și fig. 2 și 3.

67 Pseudo-Xenofon, *Statul atenienilor*, cap. 2.

68 M. N. Tod, *A selection of Greek hist. inscriptions*, II, 115 și 167.

69 Demostene, *Împotriva lui Leptines* 31—33.

70 Platon, *Alcibiade* 131.

71 În *Iliada*, fiii lui Asclepios, Machaon și Podaleiros îngrijesc răniții. Vezi și *Iliada* XI, 514 și *Odiseea* XVII, 384.

72 Herodot III, 125—137.

73 Louis Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique* (Paris, 1953), p. 270. Vezi și articolul lui René Dumesnil asupra lui Hipocrate, în „Lettres d'humanité" III (1944), p. 33—70 și traducerea tratatului *Despre vechea medicină*, făcută de P. Festugière.

74 Platon, *Republica* III, 406 a—b.

75 Vezi L. Robert, *Hellenica* IX, p. 25 sqq.

76 Xenofon, *Anabasis* III 4, 30 ; V 5, 4 ; VII 2, 6.

77 Platon, *Fedru* 268 c.

78 Aristofan, *Tesmoforiile* 504.

79 C. D. Buck, *The Greek dialects* (Chicago, 1955), p. 210—213.

80 Platon, *Gorgias* 455 b.

81 Aristofan, *Adunarea femeilor* 363—364.

82 Platon, *Theaitetos* 149 a sqq.

83 Euripide, *Hipolit* 293—296.

1 Xenofon, *Banchetul* 2.

2 Athenaios XIII 590 f. Aici şi în cele ce urmează folosesc lucrarea lui R. Ginouvès, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*...

3 Vezi J. Jannoray, *Le gymnase de Delphes* (1953) p 61 şi urm.

4 Aristofan, *Norii* 991 şi 1045 şi urm.

5 Athenaios XII 519 e.

6 Aristofan, *Păsările* 1282.

7 Plutarh, *Focion* 4.

8 Aristofan, *Plutus* 535, vezi mai sus, cap. I p. 26.

9 Aristofan, *Aharnienii* 17—19, *Broaştele* 709—712.

10 Teocrit *Siracuzanele* 30 (vezi şi nota lui Ph.-E. Legrand).

11 Platon, *Banchetul* 174 a.

12 Vezi pasajul din Lysias, *Despre invalid* 20, pe care l-am citat mai sus, cap. I, p. 17.

13 Vezi Aristofan, *Adunarea femeilor* 12—13.

14 Aristofan, *Adunarea femeilor* 65 şi 68—72; *Tesmoforiile* 215—218. Vezi P. Lévèque, *Agathon* (1955), p. 39.

15 Tucidide 1, 6.

16 Teofrast, *Caractere* 10.

17 Vezi J. Charbonneaux, *La sculpture grecque classique*, I, pl. 69.

18 Vezi „Bull. de corr. hell." 80 (1956), p. 237, fig. 6.

19 Xenofon, *Economicul* 10.

20 Aristotel, *Istoria animalelor* V, 9, 11.

21 Herodot III, 47 şi 106.

22. L. Heuzey, *Histoire du costume antique*, p. 5.

23 Plutarh, *Cleomene* 37, 2.

24 Vezi J. Charbonneaux, *La sculpture grecque classique*, I, pl. 62.

25 Hesiod, *Munci și zile* 344.

26 Vezi Ch. Dugas și R. Flacelière, *Thésée, images et récits* (De Boccard, 1958), pl. 9 ; vezi și figura tînărului Troilos pe o altă cupă a lui Euphronios : E. Pottier, *Douris*, p. 89, fig. 18.

27 F. Chamoux, *L'aurige de Delphes* (1955), p. 51.

28 Vezi L. Heuzey, *Histoire du costume antique*, p. 80—84.

29 Vezi, de exemplu, P. Cloché, *Les classes, les métiers, le trafic*, pl. XXIV B și XXX B.

30 Plutarh, *Licurg* 16, 12.

31 Vezi F. Ollier, *Le mirage spartiate*, I, p. 172—173 și 184—185.

32 Xenofon, *Memorabilia* I, 6.

33 Aristofan, *Păsările* 1568—1569 ; cf. F. Robert, „Revue des ét. gr." 70 (1957), p. XVI—XVII.

34 Platon, *Theaitetos* 175 e.

35 Eschine, *Împotriva lui Timarchos* 25.

36 Vezi L. Heuzey, *Histoire du costume antique*, p. 102, fig. 53, cu care trebuie să comparăm statuia lui Demostene, *ibid.*, p. 30, fig. 19.

37 Aristofan, *Adunarea femeilor* 266—267.

38 Licurg, *Împotriva lui Leocrate* 40.

39 Vezi J. Charbonneaux, *La sculpture grecque classique*, I, pl. 64.

40 Plutarh, *Alcibiade* 39.

41 Aristofan, *Adunarea femeilor* 311—332.

42 Vezi mai sus, cap. III, p. 75.

43 Plutarh, *Comparație între Licurg și Numa* 3, 6—7.

44 L. Heuzey, *Histoire du costume antique*, p. 156.

45 Vezi J. Charbonneaux, *La sculpture grecque classique*, I, pl. 46.

46 Vezi J. Charbonneaux, *ibid.*, pl. 83.

47 Herodot V, 87—88.

48 Vezi J. Charbonneaux, *La sculpture grecque classique*, I, pl. 41.

49 Vezi alabastrul lui Pasiades, reprodus de L. Heuzey, *Hist. du cost. ant.*, pl. V, în dreptul p. 220.

50 Vezi J. Charbonneaux, *La sculpt. gr. class.*, II, pl. 104 și E. Pottier, *Diphilos et les modeleurs de terres cuites grecques* (Laurens, 1909), *passim.*

51 Platon, *Scrisoarea XIII*, 363 a.

52 Euripide, *Medeea* 1156—1166; asupra ultimului vers, vezi nota din ediția lui H. Weil.

53 Vezi J. Charbonneaux, *La sculpt. gr. class.*, II, pl. 57.

54 Vezi, de pildă, E. Pottier, *Diphilos et les modeleurs de terres cuites grecques*, pl. XII; P. Guillon, *La Béotie antique*, pl. XXI.

55 Vezi mai sus, cap. V, p. 166.

56 Xenofon, *Elenicele*, II, 3, 30—31.

57 Herondas, *Mimi*, VII, 56—85 (cu unele omisiuni).

58 Herodot III, 12.

59 Vezi, de pildă, o stelă funerară gravată, P. Guillon, *La Béotie antique*, pl. XXIV.

60 Platon, Republica III 406 d.

61 Vezi R. Flacelière, *Le bonnet de Solon*, „Revue des ét. anc." 49 (1947), p. 235—247.

## *Capitolul VII*

1 Aristofan, *Adunarea femeilor* 651—652.

2 Eubulos, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, ed. T. Kock, fr. 119 păstrat la Athenaios I, 8 b—c.

3 Vezi P. Guillon, *La Béotie antique* (1948), p. 79—92.

4 Platon, *Republica* II, 372 b.

5 Aristofan, *Broaștele* 62—63.

6 Aristofan, *Pacea* 529 și 1127—1129.

7 Aristofan, *Pacea* 374.

8 Vezi R. Flacelière, *Thémistocle, les Erétriens et le calmar*, „Revue des ét. anc." 50 (1948), p. 211—217.

9 Platon, *Gorgias* 518 b.

10 Plutarh, *Licurg* 12, 13.

11 A. Delatte, *Le cycéon* (1955), p. 27 unde se citează Aristofan, *Pacea* 712 şi 1169 şi Teofrast, *Caractere* 4, 2—3.

12 Plutarh, *Licurg* 9, 8.

13 Vezi *Inscr. Gr.* XII, sup. 347, 1, şi, mai recent, J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* (1954), p. 37—45.

14 Homer, *Iliada* IX, 202—203. Reproducem traducerea lui G. Murnu (IX, 200—201), Bucureşti, ESPLA, 1955.

15 Vezi Aristofan, *Pacea* 1136 şi nota lui P. Mazon la acest vers în ediţia stabilită de el.

16 Platon, *Banchetul* 201 d—e ; vezi şi nota introductivă din ediţia lui L. Robin, p. XXII—XXVII.

17 Plutarh, *Moralia* III, 1 (647 e).

18 Athenaios II, 66 c—d.

19 Platon, *Banchetul* 176 a.

20 Id., *ibid.*, 176 d—177 c.

21 Id., *ibid.*, 212 c—e.

22 În legătură cu acest pasaj şi cu diferitele tipuri de *psyctéres*, vezi G. Daux, „Revue des ét. gr." 55 (1942), p. 268—269.

23 Vezi interesantul articol al lui P. Boyancé, *Platon et le vin*, în „Lettres d'humanité. Supplément au Bulletin de l'Assoc. G. Budé" X (1951), p. 3—19.

24 Platon, *Banchetul* 223 b.

25 Xenofon, *Banchetul*, cap. I.

26 Aceste *thymiatéria* apar destul de des pe vasele pictate; cf., de exemplu, H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle*, pl. I, 1 şi II, 2. În legătură cu o anume folosire a parfumurilor, vezi Aristofan, *Lisistrata* 938—947.

27 Xenofon, *Banchetul*, cap. VII—IX.

28 P. Girard, *L'éducation athénienne*, p. 182.

29 Xenofon, *Elenicele* II, 3, 56.

30 F. Chapouthier, „Syria" 31 (1954), p. 199, după elegia lui Ovidiu, *Nux;* acest joc cu nucile este însă atestat în epoca grecească clasică, iar F. Chapouthier citează un vas atic de la sfîrşitul secolului 5 (fig. 16, p. 200) unde crede că se văd trei copii jucîndu-se astfel.

31 Vezi J. Taillardat, „Revue des ét. anc." 58 (1956), p. 191: acest joc se numea *ostrakinda.*

32 Vezi A. Gardner, „Journal of Hellenic Studies" 43 (1923), p. 142—143 şi Ch. Picard, *La vie privée dans la Grèce classique,* pl. LVIII.

33 Vezi Ch. Picard, *ibid.,* pl. LIX, fig. 1.

34 H. Jeanmaire, *Dionysos,* p. 42.

35 Vezi Ch. Picard, *La vie privée dans la Grèce classique,* pl. XLVII, fig. 3.

36 Vezi Ch. Picard, *La sculpture antique* I, p. 397, fig. 119.

37 Platon, *Lysis* 206 e.

38 Vezi P. Wuilleumier, *Istros* I (1934), p. 14—18: Dé à jouer de Tarente.

39 Eschil, *Agamemnon* 32—33.

40 Vezi J. Taillardat, „Revue des ét. anc." 58 (1956), p. 193.

41 Vezi, de pildă, *Odiseea* I, 107. În legătură cu „naumachía" îndoielnică, vezi H. van Effenterre, „Bull. de corr. hell." 79 (1955), p. 541—548.

42 Tucidide II, 38.

43 Vezi E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon,* p. 173—181.

44 Vezi P. Cloché, *Les classes, les métiers, le trafic,* p. 24, fig. 9 şi pl. XIV, fig. 5.

45 P. Chantraine, *Études sul le vocabulaire grec* (1956), p. 64.

46 Vezi P. Chantraine, *ibid.,* p. 84.

47 P. Cloché, *Les classes, les métiers, le trafic,* pl. XV şi legenda: cf. Aristotel, *Istoria naturală* VIII, 28. Vezi şi P. Cloché, *ibid.,* pl. XVI.

48 Platon, *Legile* 823 e.

49 Plutarh, *De sollertia animalium* 9.

50 P. Cloché, *Les classes, les métiers, le trafic*, pl. XVII, fig. 7.

51 Louis Robert, *Hellenica* X, p. 272.

52 Opian, *Hal.* IV, 640—646 ; vezi F. Vian, „Revue de philologie" 28 (1954), p. 50—51.

53 Vezi Stratis Myrvilis, *Notre-Dame la Sirène* (roman tradus din greceşte de A. Mirambel ; R. Laffont, 1957), p. 31, 113 etc.

54 Vezi mai sus, p. 190 şi 225.

55 Vezi Carl Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer* (Leipzig, 1890), p. 78—81.

56 Vezi mai ales Platon, *Legile* 3, 700 c.

57 Vezi mai sus, p. 191.

58 P. Mazon, editor al lui Aristofan, *Pacea*, nota la versul 549.

59 Teofrast, *Caractere* XVI, 14.

60 Vezi povestirea ultimelor clipe din viaţa lui Socrate la Platon, *Phaidon* 117 c şi 118 a.

61 Lucian, *Despre doliu* 12.

62 Vezi mai sus, cap. III, p. 105.

## *Capitolul VIII*

1 Vezi cartea mai veche a lui P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, carte care-şi păstrează şi astăzi aproape neştirbite, întreaga ei valoare şi tot interesul.

2 Această demonstraţie a fost făcută din nou, în ultima vreme de către E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational* (Sather Classical Lectures, vol. 25, Univ. of California Press, 1951)

3 A.-J. Festugière a analizat cu fineţe noţiunea de *thámbos* în *Histoire générale des religions, Grèce-Rome* (A. Quillet, 1944) p. 41—42.

4 A. de Musset, începutul poeziei *Rolla*.

5 În legătură cu sofiștii, vezi mai sus, cap. IV, p. 140—143.

6 Plutarh, *Pericle* 38, după *Etica* lui Teofrast.

7 Vezi cartea lui V. Goldschmidt, *La religion de Platon* (Presses Univ. de France, 1949).

8 Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*.

9 Vezi E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècle avant Jésus-Christ* (Liège, 1930).

10 Martin P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique* (Plon, 1954), p. 6—7.

11 Homer, *Iliada* I, 37—42. Reproducem traducerea lui G. Murnu, București, ESPLA, 1955.

12 În legătură cu *suovetaurile*, vezi *Odiseea* XI, 130—131.

13 Părinții bisericii aveau să se mire că „zeii, care au norocul de a avea nectarul și ambrozia, se delectează cu mirosul infect al oaselor carbonizate" (Thedoretos din Cyr, *Therapeutica* VII, 15).

14 Vezi Louis Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote* (Klincksieck, 1952), *passim*, iar în legătură cu scuipatul care te purifică, vezi p. 276.

15 Vezi mai sus, cap. III, p. 107.

16 Act de eliberare de la Delfi, *Griech. Dial. Inschr., Delphi*, 1807 ; vezi L. Lerat, „Revue de philologie" 1943, p. 82.

17 Vezi mai sus, cap. VII, p. 229.

18 Vezi mai sus, cap. IV, p. 135—139.

19 Lucrarea fundamentală este cea a lui L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932).

20 Aristofan, *Norii* 615—622.

21 Alergările de acest gen par să fi fost foarte răspîndite și aveau loc și la sărbătorile lui Hephaistos, Prometeu și Pan, vezi M. Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien* (Bibl. Fac. Phil. et Lettres de Liège, fasc. 146, 1957), p. 200—203.

22 Plutarh, *Tezeu* 22.

23 Este vorba de băieții cărora le trăiesc și tatăl și mama, vezi mai sus, cap. III, p. 83—84.

24 Mi se pare foarte probabil, în ciuda rezervelor exprimate de H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 486, că *Oschophória* era într-adevăr o sărbătoare a culesului viilor.

25 Vezi comedia lui Aristofan intitulată *Tesmoforiile*.

26 Vezi Theodoretos din Cyr, *Terapeutica* XII, 73.

27 Vezi M. Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, p. 195—200.

28 Ch. Michel, *Recueil d'inscr. gr.*, 1597 (dedicație) și 1820 (epitaf). Un *thiasos* este o asociație religioasă care poate grupa oameni cu aceeași meserie.

29 Vezi H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 44—47.

30 Aristofan, *Aharnienii* 504—508.

31 Vezi mai sus, cap. IV, p. 116.

32 Vezi H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 48—56.

33 Vezi J. și G. Roux, *Grèce* (Arthaud, 1957), planșele de la p. 74—75 și 104—105.

34 Vezi A. Canac, *L'acoustique des théâtres antiques*, în „La revue scientifique", mai 1951, p. 151—169.

35 Vezi mai sus, cap. III, p. 93.

36 Vezi mai sus, cap. VII, p. 235.

37 Platon, *Legile* III, 701 a.

38 Vezi mai sus, cap. IV, p. 131—132.

39 Plutarh, *Cimon* 10. Vezi mai sus, cap. I, p. 38.

40 Plutarh, *Nicias* 3.

41 În legătură cu această întrebuințare dată corturilor, *skenái*, vezi L. Robert, *Le sanctuaire de Sinuri*, p. 50 și *Hellenica*, X, p. 287, unde se semnalează asemănarea lor cu un *çardak* turcesc ; în țările arabe, și mai ales în Egipt, căsătoriile, ca și alte

evenimente sînt un prilej de a se înălța corturi mari de pînză la adăpostul cărora sînt ospătați musafirii.

42 Cf. Andochide, IV, 29—30 ; Isocrate, *Despre atelaj*, passim. Vezi și J. Hatzfeld, *Alcibiade*, p. 130—131 și 139—140.

43 Vezi mai sus, cap. IV, p. 135.

44 Platon, *Apărarea lui Socrate* 36 d.

45 Vezi mai sus, p. 247.

46 Vezi mai sus, în legătură cu Phryne la baie, cap. VI, p. 179.

47 Vezi A. Delatte, *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis* (Les Belles Lettres, 1955) și mai sus, cap. VII, p. 211.

48 Vezi Martin P. Nilsson, *Les croyances, religieuses de la Grèce antique* (Payot, 1955), p. 179.

49 Platon, *Republica* II, 364—365 a.

50 L. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique* (Les Belles Lettres, 1955), p. 115—116.

51 Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, nr. 1330.

52 Vezi Plutarh, *Pericle* 6, unde nașterea unui berbec cu un singur corn la o fermă care-i aparține lui Pericle este interpretată în chip diferit de către prezicătorul Lampon și de către filosoful Anaxagoras, ambii prieteni ai omului politic atenian.

53 Homer, *Odiseea* XVII, 541—546.

54 Xenofon, *Anabasis* III, 2, 9.

55 Plutarh, *De sollertia animalium* 22.

56 Euripide, *Electra* 826—833.

57 Această importanță a ficatului pentru arta prezicerii a avut două consecințe însemnate : ea a determinat un progres timpuriu al cunoașterii anatomiei acestui organ și tot ea a avut o influență nemijlocită asupra teoriilor lui Platon și Aristotel cu privire la prezicere și, într-un mod mai general, asupra doctrinei lor fiziologice.

58 Vezi, de exemplu, pentru lămuriri mai detaliate, A.-J. Festugière, în *Histoire générale des religions, Grèce-Rome*, p. 128—136.

59 Vezi și ce le prezice Socrate judecătorilor care-î condamnă, Platon, *Apărarea lui Socrate* 39 c.

60 Lucian, *Îndoita acuzație*, cap. I.

61 Vezi mai ales P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes* (de Boccard, 1950) ; R. Flacelière, *Le délire de la Pythie est-il une légende ?* („Revue des ét. anc." 52, 1950, p. 306—324) ; M. Delcourt, *L'oracle de Delphes* (Payot, 1955) ; H. W. Parke and D. E. Wormell, *The delphic oracle* (2 vol., B. Blackwell, Oxford, 1956).

62 Această punere la încercare cu ajutorul unei capre nu ne este cunoscută decît prin intermediul lui Plutarh, pentru epoca tîrzie, dar ea era probabil practicată încă din epoca clasică. În cazul cînd capra rămînea nemișcată sub dușul rece, consultarea oracolului putea fi primejdioasă sau chiar mortală pentru Pitia : vezi Plutarh, *Despre dispariția oracolelor*, cap. 51.

63 În legătură cu influența oracolului de la Delfi, vezi J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique* (Klincksieck, 1954).

64 Ziua numită *Chóes* era cea de a doua zi a Antesteriilor ; vezi mai sus, p. 250. Se considera că atît laurul, cît și apa de mare și usturoiul care sînt amintite mai jos au puterea de a purifica.

65 Acesta este un semn rău prevestitor, deopotrivă cu strigătul bufniței sau cu vederea unui obiect pe care l-au ros șoarecii, accidente care sînt menționate mai jos.

66 Zeu străin, de origine tracă, al cărui cult a pătruns în Grecia, ca și cel al zeiței Bendis, încă din secolul 5 ; șarpele este unul dintre atributele sale obișnuite.

67 Este vorba de niște *báityloi*, sau pietre consacrate lui Apolon *Agyiéus*, în jurul cărora se puneau bentițe de lînă, la fel ca în jurul *omphalós*-ului delfic (vezi mai sus, p. 274) și care erau unse cu ulei.

68 Exegetul este un interpret al lucrurilor divine care, la Atena, are rang de magistrat : vezi James H. Oliver, *The Athe-*

*nian expounders of the sacred and ancestral law* (Baltimore, 1950).

69 Compară cu Bion Borysthenitul, fragmentul 45: „Ce e de mirare, dacă un șobolan care nu are altă mîncare îți roade sacul? De mirare ar fi, așa cum spunea glumind Arcesilaos, dacă sacul ar înghiți șobolanul!"

70 Zeiță a vrăjitoriilor magice și a aparițiilor nocturne; vezi mai jos, p. 277.

71 Zile socotite ca nefaste *(apophrádes)*.

72 Sau ale lui Hermes? Textul manuscriselor nu este sigur.

73 „Exista obiceiul să i se ofere Hecatei, la răspîntii, merinde care erau lăsate să se altereze acolo. Cred că este vorba de oamenii puși să ridice aceste gunoaie. Superstițiosul se socotește atins de impuritate dacă îi întîlnește." (Nota lui O. Navarre, în ediția sa a *Caracterelor*).

74 Teofrast, *Caractere* XVI.

75 Menandru, *fragmentul* 109.

76 Fustel de Coulanges, *La cité antique* (ed. a XV-a, Hachette, 1895), p. 264, reluînd pe Tucidide VII și pe Plutarh, *Nicias* 23.

77 Platon, *Gorgias* 513 a.

78 Pindar, *Pitica a IV-a*, 213—216.

79 Milligen, *Peinture de vases antiques*, pl. XLV: vezi articolul citat în nota următoare, p. 28—29.

80 J. de La Genière, *Une roue à oiseaux du cabinet des médailles*, „Revue des ét. anc." 60, 1958, p. 27—35.

81 Vezi Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, nr. 1319—1325 și L. Robert, *Collection Froehner* I, nr. 11—12.

## *Capitolul IX*

1 Tucidide I, 130—134.

2 Aristofan, *Viespile* 549 și 620.

3 J. Carcopino, *L'ostracisme athénien* (Alcan, ed. a II-a, 1935), p. 5.

4 Vezi mai sus, cap. VIII, p. 249 și 250—251.

5 Philochoros, *fragmentul* 79 b.

6 Vezi J. Carcopino, *lucrarea citată,* pl. I, II, III. Acele *óstraca* care au fost descoperite mai recent sînt publicate în revista „Hesperia". Numărul total de *óstraca* cunoscute în 1952 se ridica la 1650 : vezi A. E. Raubitschek, în *Actes du IIe Congres international d'épigraphie gr. et lat.,* p. 62.

7 Vezi anecdota povestită de Plutarh în legătură cu ostracismul lui Aristide ; vezi mai sus, cap. IV, p. 120.

8 Plutarh, *Aristide* 7. După Philochoros, numărul de 6000 nu ar reprezenta totalul votanților, ci persoana ostracizată trebuia să fie desemnată prin cel puțin 6000 de voturi. J. Carcopino și-a manifestat preferința pentru afirmația lui Philochoros, nu pentru cea a lui Plutarh. Nu există încă nici o certitudine.

9 G. Glotz, *La cité grecque,* p. 275.

10 Xenofon, *Elenicele* I, 7.

11 Vezi mai sus, cap. II, p. 54—55.

12 Vezi mai sus, cap. II, p. 53.

13 Este vorba de capitolele 63—65 din *Constituția Atenei.* Cele două articole ale lui Sterling Dow la care mă refer au apărut în „Hesperia", suppl. I, 1937, p. 198—215 *(Allotment machines)* și în „Harvard Studies in Class. Philology" 50, 1939, p. 1—34 *(Aristotle, the Kleroteria and the courts).*

14 Vezi Aristofan, *Viespile* 219, 248, 257.

15 Dareste, *Plaidoyers civils de Demosthène,* p. 17.

16 Aristofan, *Pacea* 452.

17 Eschil, *Eumenidele* 185—190.

18 Lucrarea lui Kéramopoullos *(Ho apotympanismos)* datează din 1923 ; vezi L. Gernet, *Sur l'exécution capitale* în „Revue des ét. gr." 37, 1924, p. 261—293.

19 Herodot VII, 33.

20 Plutarh, *Pericle* 28.

21 Aristofan, *Tesmoforiile* 930—1014.

22 Aristofan, *Cavalerii* 1037—1049.

23 L. Gernet, „Revue des ét. gr." 37, 1924, p. 264—265.

24 Vezi Kurt Latte, *Real-Enzyklopädie*, Suppl. VII, articolul *Todesstrafe*, col. 1606—1608.

25 Platon, *Republica* IV 439 e.

26 Herodot IX, 5.

27 Vezi G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (Paris, 1904), p. 406 sqq. şi *passim*.

28 Platon, *Phaidon* 118 a.

## Capitolul X

1 Vezi remarcabilul studiu întreprins de Jacqueline de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien* (Les Belles Lettres, 1947) şi cartea sugestivă a lui Albert Thibaudet, *La campagne avec Thucydide* (N. R. F., 1922).

2. Vezi, mai sus, cap. V, p. 173—174.

3 Vezi J. Labarbe, *La loi navale de Thémistocle* (Les Belles Lettres, 1957).

4 Vezi mai sus, cap. IV, p. 108—112.

5 Plutarh, *Licurg* 24.

6 Xenofon, *Statul lacedemonienilor* 11, 5—10 : vezi ediţia lui F. Ollier şi comentariul său de la p. 57—62, ilustrat de nişte schiţe care lămuresc foarte bine lucrurile.

7 Herodot VII, 208. Este fără îndoială vorba de un rit pe care-l cunoaştem şi din alte surse ; cf. începutul canticului Deborei *Judecătorii* 5, 2 : „În Israel, războinicii şi-au desfăcut pletele" (s-au pregătit adică de luptă). Beduinii mai au şi astăzi acest obicei înainte de luptă.

8 Herodot IX, 28.

9 Xenofon, *Elenicele* VI, 4, 15.

10 Vezi L. Lacroix, *Le bouclier, emblème des Béotiens* („Revue belge de phil. et d'hist." 36, 1958, p. 5—30) şi planşele II—IV.

11 Plutarh, *Eroticos* 761 b.

12 Vezi mai sus, cap. IV, p. 112—120.

13 Xenofon, *Elenicele* VI, 1, 5.

14 Aristotel, *Constituţia Atenei* 53, 4 ; el marchează cu grijă distincţia dintre aceşti patruzeci şi doi de eponimi ai claselor militare şi eponimii celor zece triburi.

15 Tucidide II, 13 ; vezi G. Glotz şi R. Cohen, *Histoire grecque* II, p. 223 sq.

16 Aristofan, *Viespile* 578.

17 Vezi L. Robert, *Etudes épigr. et phil.* (E. Champion, 1938), p. 296—307.

18 Aristotel, *Constituţia Atenei* 42, 3.

19 Vezi mai sus, cap. VI, p. 192 şi, pentru culoare, P. Roussel, „Revue des ét. anc." 43, 1941, p. 163—165, *Les chlamydes noires des éphèbes athéniens.*

20 Aristotel, *Constituţia Atenei* 42, 3.

21 A. Martin, *Les cavaliers athéniens* (Paris, 1887), p. 327.

22 Aristotel, *Constituţia Atenei* 42, 4.

23 Vezi L. Robert, *Hellenica* X, p. 283—292 : *Péripolarques.*

24 J. Pouilloux, *La forteresse de Rhamnonte* (E. de Boccard, 1954), p. 81—82.

25 Vezi, de exemplu, hoplitul Aristion, J. şi C. Roux, *Grèce* (Arthaud, 1957), pl. 80 ; scena plecării războinicului, Ch. Dugas, *Aison*, fig. 3 şi multele planşe din lucrarea lui P. Couissin, *Les institutions militaires et navales*, pl. VII—XXI. Pentru o epocă mai îndepărtată este interesant să se compare cu P. Courbin, „Bull. de corr. hell." 81, 1957, p. 322—386, pl. I—III.

26 Vezi Aristofan, *Pacea* 303 şi 1172—1178.

27 Vezi mai sus, cap. IV, p. 137.

28 Herodot VI, 112.

29 A. Plassart, *Les archers d'Athènes*, „Revue des ét. gr." 26, 1913, p. 202.

30 A. Plassart, *ibid.*, p. 187—195.

31 G. Glotz și R. Cohen, *Histoire grecque* II, p. 343—344.

32 Xenofon, *Despre arta călăritului* (ed. E. Delebecque, Les Belles Lettres, 1950), cap. 12.

33 Vezi H. Bengtson, *Aus der Lebengeschichte eines griechischen Distanzläufers* („Symbolae Osloenses" 32, 1956, p. 35—39).

34 Vezi Eschil, *Agamemnon*, 8 sqq. și mai ales Tucidide II, 94, 1.

35 Herodot IX, 61—62.

36 Plutarh, *Tezeu* 35.

37 Vezi G.-Ch. Picard, *Les trophées romains* (E. de Boccard, 1957), p. 13—64 : *Le trophée grec.*

38 Plutarh, *Despre oracolele Pitiei*, cap. 15.

39 Aristofan, *Pacea* 528—529.

40 Vezi reproducerea basoreliefului la G. Fougère, *Athènes*, p. 143, iar inscripțiile la M. N. Tod, *A selection of Greek historical inscriptions* II, 104 și 105.

41 Platon, *Banchetul* 221 a—b. Versul citat din Aristofan (care asistă la acest banchet) este versul 362 din *Norii.*

42 Vezi J. Pouilloux, *La forteresse de Rhamnonte* (E. de Boccard, 1954), p. 9—66.

43 Eschine, *Despre ambasadă* 115.

44 Aeneas Tacticus în colecția Loeb (1948). În legătură cu rolul cîinilor, vezi P. Roussel, „Revue des ét. gr." 43, 1930, p. 361—371.

45 Plutarh, *Temistocle* 4 : Platon și alți filosofi socoteau că existența marinei de război este o nenorocire pentru stat.

46 Vezi mai sus, cap. V, p. 160, 162—163.

47 Vezi J. Labarbe, *La loi navale de Thémistocle* (Les Belles Lettres, 1957), p. 42.

48 Despre marina de comerț vezi mai sus, cap. V, p. 170—173.

49 Vezi planșele XXVII—XXIX din cartea lui P. Couissin, *Les institutions militaires et navales*.

50 P. Couissin, *ibid.*, p. 97—98.

51 Tucidide II, 93.

52 Vezi mai sus, cap. VIII, p. 258.

53 Tucidide VI, 30—32, 2.

54 Triera *Páralos* este cea care a adus la Atena vestea dezastrului de la Aigos Potamos (Xenofon, *Elenicele* II, 2, 3).

55 Xenofon, *Elenicele* VI, 2, 27—30.

56 Plutarh, *Licurg* 27, 2—3 ; vezi R. Flacelière, „Revue des ét. gr." 61, 1948, p. 403—405.

57 Tucidide II, 34.

58 Vezi, de exemplu, M. N. Tod, *A selection of Greek hist. inscriptions* I, 48 și 59.

59 Eschine, *Împotriva lui Ctesifon*, 154.

60 Plutarh, *Solon* 31.

61 Aristotel, *Constituția Atenei* 49, 4.

62 Tucidide V, 84—116.

63 G. Glotz și R. Cohen, *Histoire grecque*, III, p. 42.

## *Privire de ansamblu*

1 Ch. Picard, *La vie privée dans la Grèce classique*, p. 97.

2 Ch. Picard, *ibid.*

3 N. Kazantzakis, *Du mont Sinaï à l'île de Vénus. Carnets de voyage* (Plon, 1958), p. 205—206.

4 Așa se intitulează o carte a lui F. Ollier privitoare la idealizarea Spartei.

5 Vezi J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, p. 266—283.

6 Vezi A. Diès, *Platon* (Flammarion, 1930).

7 Vezi R.-A. Gauthier, *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (J. Vrin 1951).

8 Vezi mai sus, cap. VIII, p. 274—277.

9 A.-J. Festugière, *Sur une épitaphe de Simonide* în „La vie intellectuelle", 25 ian. 1937, p. 302.

10 *Iliada* XXIV 529 sqq. Vezi R. Flacelière, *Homère* (col. „Pléiade", N.R.F., 1955), *Introduction*, p. 47—50.

11 Theognis 425—428. Reproducem traducerea Siminei Noica, *Antologie lirică greacă*, București, Editura Univers, 1970, p. 40.

12 Aceasta este concluzia pe care o sugerează implicit povestea celor doi gemeni din Argos, Cleobis și Biton, ale căror statui au fost descoperite în săpăturile de la Delfi ; Herodot I, 31.

13 Euripide, *fragmentul* 449.

# Sumar

Cuvînt înainte 5
Capitolul I. Cadrul : oraşul şi cîmpia 9
Capitolul II. Populaţia : cetăţeni, meteci, sclavi 42
Capitolul III. Femeile, căsătoria şi familia 74
Capitolul IV. Copiii. Educaţia 108
Capitolul V. Munci şi meserii 145
Capitolul VI. Toaleta şi îmbrăcămintea 179
Capitolul VII. Mese, jocuri şi distracţii 206
Capitolul VIII. Viaţa religioasă. Teatrul 237
Capitolul IX. Justiţia 280
Capitolul X. Războiul 303
Privire de ansamblu 336
*Orientare bibliografică* 344
*Note* 350

Lector: BOGDAN BĂDULESCU
Tehnoredactor: AUREL BUCUR

*Apărut 1976. Bun de tipar 11.XII.1976.*
*Tiraj 80 000 broşate. Coli tipar 12.*

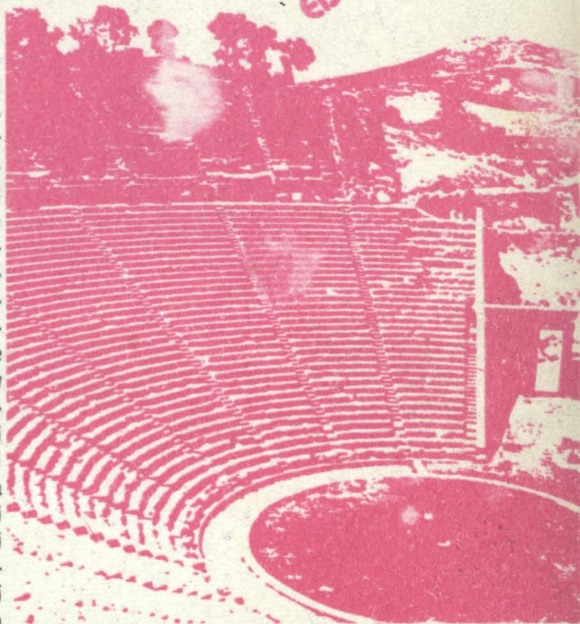


Comanda nr 60 560
Combinatul Poligrafic „Casa Scînteii",
Bucureşti — Piaţa Scînteii nr. 1,
Republica Socialistă România

# robert flacelière

# viața de toate zilele în GRECIA secolului lui pericle

EDITURA EMINESCU



R. Flacelière, cunoscut cititorilor români ca autor al *Istoriei literare a Greciei* și coautor al *Enciclopediei civilizației grecești*, este unul dintre savanții care știu să se adreseze și specialiștilor, dar și publicului larg. Bazată pe informații ample și variate, lucrarea *Viața de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle* prezintă un tablou viu și pitoresc al existenței atenianului din epoca clasică. Contemporanii lui Pericle sînt surprinși în plină activitate, acasă, în sînul familiei, ori în piață, la Adunare, la sărbătorile civice, la tribunal sau la teatru, în mijlocul concetățenilor lor. Cartea abordează și probleme care țin de împărțirea societății în clase (cetățeni, meteci, sclavi), de educația copiilor și de organizarea armatei.

Colecția Clepsidra

Lei 9,50